الحدود الشرعية
وآثارها في الاقتصاد الإسلامي

تأليف
الدكتور: أحمد جابر بدران

الفهرس العام

الباب الأول

- المبحث الثالث : أدلة إثبات الزنا .

– أدلة الإثبات المتفق عليها [الشهادة – الإقرار] .

– أدلة الإثبات المختلف فيها .

- المبحث الرابع : عقوبة جرم الزنا .
- عقوبة الزاني المحصن .
- عقوبة الزاني غير المحصن .

الفصل الثاني

في جريمة السرقة .

- مبحث تمهيدي : تعريف السرقة
- المبحث الأول : أركان الجريمة

١– الأخذ خفية .

٢– المسروق .

أ– أن يكون المسروق مالاً .

ب– بلوغ النصاب .

ت– الأخذ من الحرز

ث– عدم توافر الشبهة في المسروق .

٣– القصد الجنائي .

المبحث الثاني : أدلة إثبات جريمة السرقة .

١– الشهادة .

٢– الإقرار .

المبحث الثالث : عقوبة جريمة السرقة .

الفصل الخامس

في جرائم قطع الطريق

الباب الثاني
الحدود الشرعية وأثارها على الاقتصاد الإسلامي
الفصل السادس

المبحث الأول :

الحدود قائمة على قانون المصلحة ودرء المفسدة .

- العقوبة رحمة .
- العدل رحمة .

المبحث الثاني : وسائل الشريعة لمنع الجريمة .

المبحث الثالث : الغاية من العقاب .

المبحث الرابع : المصلحة التي يحميها الإسلام بالعقاب هي المصلحة الحقيقية .

المبحث الخامس : أهداف الشريعة الإسلامية من توقيع الجزاء وضوابطه .

الفصل السابع

طبيعة النشاط الاقتصادي في الإسلام

المبحث الأول : العلاقة بين المذاهب للاقتصاد الإسلامي .

المبحث الثاني : الإطار العام والقانوني للاقتصاد الإسلامي .

المبحث الثالث : دور الدولة في الاقتصاد الإسلامي .

١/٣ : تحقيق تشغيل أمثل للموارد الاقتصادية .

٢/٣ : توجيه النفقات العامة لتحقيق المنافع العامة .

الفصل الثامن

الوظائف الاقتصادية للدولة الإسلامية

الباب الأول

تمهيد :

- تعريف جرائم الحدود الشرعية .
- هدف الحدود : دفع الفساد وتحقيق الصيانة والسلامة للمجتمع .
- التفرقة بين الجريمة الحدية والجريمة التعزيزية .
- التفرقة بين الجريمة القصاصية والجريمة الحدية .

١ - **تعريف جرائم الحدود([1]):**

جرائم الحدود هي تلك الجرائم التي فرض الشارع لها عقوبة محددة تجب حقاً لله تعالي([2])،رغبة منه في دفع الفساد عن النـــاس وتحقيق الصيانة والسلامة لهم([3]) .وهي في التــشريع الإســـلامي : الزنى ، والسرقة ، والقذف ، وشرب الخمر، وقطع الطريق ، وزاد بعض الفقهاء الردة ، والبغي([4]).

ولذا فالجرائم التي لم يقدر الشارع لها عقوبة ، كالغــصب ، لا تعد جرائم حدية([5]) ، وكذلك التي تجب عقوبتها حقا للعبــد([6]) ، كالقصاص([7]) لا تعد جرائم حدية وإن كانت عقوبتها مقدرة([8]).

٢ - **ضابط التفرقة بين الجريمة التعزيزية والجريمة الحدية :**

الجرائم التعزيزية هي تلك التي لم يقدر الشارع عقوبة لهـــا سواء أكانت حقاً لله تعالي أم لآدمي([9])، وهي تثبت في كل معــصية ليس فيها حد ولا كفارة .

ومن ذلك يتضح أن هناك وجه شبه بـــين جـــرائم التعزيـــز وجرائم الحدود ، وأن هناك أوجه خلاف بين كـــل منهـــا . فوجـــه

([1]) الحد لغة هو المنع – المصباح المنير ، جـــ ١ ، ص ١٧١ .

([2]) ابن عابدين ، جـــ ٣ ، ص ١٩٣ ، شرح فتح القدير .

([3]) أعلام الموقعين ، جـــ٢ ، ص ٢١٧ ، الأسرار الإلهية في الحكم التشريعية . ص (١٠٠) و١٠٣.

([4]) عبد القادر عوده . التشريع الجنائي مقارنة بالقانون الوضعي .

([5]) الفتاوى الهندية . جـــ٢ . ص ١٤٢، ابن نجيم . المصدر السابق . جـــ ٥ . ص ٢.

([6]) الهداية : شرح بداية المبتدئ . جـــ٢ ، ص (٧٠).

([7]) المبسوط . جـــ٩ . ص ٣٦

([8]) بدائع الصنائع . جـــ ٧ . ص ٣٣ .

([9]) الفتاوى الهندية . جـــ٢ . ص (١٣٠) .

الشبه بينها أن كلا منها تأديب واستصلاح وزجر([1]). وأوجه الخلاف بينها أن جرائم التعزيز ليس فيها عقوبة مقدرة وإنما أمرها مفوض إلي الإمام([2]) ، أما جرائم الحدود فقد جاءت العقوبة فيها مقدرة معينة([3]) .

ومن جهة ثانية أن معيار العقوبة في جرائم التعزير معيار مرن يستطيع القاضي إزاءه أن يراعي الظروف المادية والشخصية الموجودة في الدعوى المطروحة أمامه .

أما جرائم الحدود فمعيار العقوبة فيها معيار مادي بحت لا أثر فيه للظروف الشخصية والمادية الموجودة في الدعوى([4]) .

ومن جهة ثالثة يجوز توقيع العقوبة المقررة لجرائم التعزير علي الصبي ، لأنه تأديب والتأديب للصبي جائز([5]) إذا ثبت اقترافه لأي فعل مكون لجرم تعزيري ، أما عقوبة جرائم الحدود فلا يصح توقيعها علي الصبي لأن البلوغ شرط أساسي لتوقيعها ([6]) .

ومن جهة رابعة فإن التعزيز إذا كان في حق من حقوق الله تعالي تجب إقامته كقاعدة لكن يجوز فيه العفو عن العقوبة والشفاعة إن رئي في ذلك مصلحة([7])، أو كان الجاني قد انزجر بدونه([8]) ،

([1]) شرح فتح القدير . ج٤ . ص ٤٩ .

([2]) ابن عابدين . ج٣ . ص ٢٤٥ .

([3]) منصور يونس إدريس الهوتي . شرح منتي الإيرادات . ج٣ . ط ١٩٤٧ . ص ٣٣٦.

([4]) فرج محمد السيد عمار . الحدود في الشرائع . ص ٣٨ و٣٩ ، عبد العزيز عامر . التعزير في الشريعة الإسلامية رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة القاهرة ١٩٥٥ (٤٠) .

([5]) رد المحتار علي الدر المختار . ج٣ . ص ١٨٣ وما بعدها .

([6]) ابن عابدين . ج٣ . ص ٢٤٥ .

([7]) أبو يحيى زكريا الأنصاري . أسمى المطالب . شرح روض الطالب . ج٤ . ص ١٦٢ .

([8]) بدائع الصنائع . ج٧.ص ٣٣.

وإذا كان التعزيز يجب حقا للأفراد فإن لصاحب الحق أن يعفو([1]) ، أما جرائم الحدود فليس لأحد مطلقاً إسقاط عقوبتها([2]) .

ومن جهة خامسة يصح تجزئة العقاب في الجرائم التعزيرية إذا كان معهودا في نوع من الذنوب ، أما جرائم الحدود فلا يصح تجزئة العقوبة فيها بأي حال من الأحوال .

ومن جهة سادسة فإن التلف الذي ينشأ عن تنفيذ عقوبة تعزيرية يري الشافعي ضمانه خلافا أبي حنيفة([3]) ، وأحمد([4])، ومالك، فإنهم يرون أنه لا يجب ضمان التلف الناشئ عن تنفيذ عقوبة تعزيرية لمشروعية عقوبته للردع والزجر لأنه مأمور بالتعزير([5]) ، وفعل المأمور لا يتقيد بشرط السلامة ، أما التلف الذي ينشأ عن تنفيذ العقوبة في جريمة حدية فهو هدر وغير واجب الضمان.

ومن جهة سابعة فإن التعزير بالعقوبات المالية مشروع في بعض الأمور التعزيرية ([6]) ، أما في الجرائم الحدية فغير مشروع .

ومن جهة ثامنة فإن العقوبة في الجرائم التعزيرية لا تدرأ بالشبهة ، أما العقوبة في الجرائم الحدية فتدرأ بها ([7]) .

([1]) ابن نجيم . الأشباه والنظائر .

([2]) ابن عابدين . ج٣ . ص١٩٣.

([3]) شرح فتح القدير . ج٤ . ص ٢١٧.

([4]) المغني . ج(١٠) . ص ٣٤٩.

([5]) فرج محمد السيد عمار . المرجع السابق . ص ٣٩.

([6]) فرج محمد السيد عمار . المرجع السابق . ص ٣٩.

([7]) بدائع الصنائع . ج٧ . ص ٤٢ وما بعدها .

٣- ضابط التفرقة بين جرائم القصاص وجرائم الحدود :

جرائم القصاص هي تلك الجرائم المعاقب عليها بقصاص أو دية ، حقا للبعد . وهي خمس:

القتل العمد .

والقتل شبه العمد .

والقتل الخطأ .

و الجناية علي ما دون النفس عمداً أو خطأ .

ولابد في هذه الجرائم من الدعوى([١])، ويصح العفو عن المجني عليه أو وليه ، وتجوز فيها الشفاعة،والتقادم لا يمنع من الشهادة فيها بالقتل .

ومن ذلك ومما تقدم يتضح لنا أن هناك فروقاً بين جرائم القصاص وجرائم الحدود:

أولها أن جرائم القصاص لابد فيها من الدعوى ، أما جرائم الحدود فالأصل فيها أنها لا تتوقف علي الدعوى إلا بالنسبة لجرم القذف وجرم السرقة .

وثانيها إن العقوبة في جرائم القصاص يصح العفو عنها من المجني عليه([٢]) ، كما تجوز فيها الشفاعة، بخلاف جرائم الحدود فإن التقادم لا يمنع من الشهادة بالقتل، بخلاف جرائم الحدود فإن التقادم يمنعه إلا في جريمة القذف .

([١]) أحمد محمد إبراهيم . القصاص في الشريعة الإسلامية وفي القانون المصري . ط ١٩٤٤ . ص ١٩.

([٢]) ولذا ليس لرئيس الدولة أن يعفو عن العقوبة في جرائم القصاص بصفته هذه . لأن العفو عن هذا النوع من الجرائم مقرر للمجني عليه أو وليه ، ولكن إذا كان المجني عليه قاصرا و لم يكن له أولياء كان الرئيس الأعلى للدولة وليه – عبد القادر عودة . المرجع السابق. ج١. ن٥٢٠ .

الفصل الأول

في جريمة الزنا

– تعريف الزنا :

- **أركان الجريمة**
  - الوطء .
  - الموطوءة .
  - وقوعه من مكلف
  - بدون شبهة .
  - توفر القصد .
- **أدلة إثبات الزنا – الشهادة ، والإقرار**
- **أدلة إثبات الزنا المختلف فيها**
- **عقوبة جرم الزنا .**
  - عقوبة الزاني المحصن .
  - عقوبة الزاني غير المحصن .

مبحث تمهيدي

الزنى من الكبائر[1] التي ورد النهي عن اقترافها بالكتاب[2]، وبالسنة[3]، وبالإجماع .

أما الكتاب فقوله تعالي . {ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلا}[4]. وقوله عز وجل {الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكها إلا زان أو مشرك وحرم ذلك علي المؤمنين}. وقوله تعالى {والذين لا يدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلقي أثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا}[5] .

أما السنة فلقد روي أن عبد الله بن مسعود قال: سألت رسول اللهﷺ أي الذنب أعظم؟ قال: أن تجعل لله ندا وهو خلقك. قال: قلت ثم أي؟ قال: أن تقتل ولدك مخافة أن يطعم معك. قال: قلت ثم أي؟ قال: أن تزني بحليلة جارك[6] .

وروي عنه أيضا ﷺ أنه قال في حديث "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن" .

---

[1] المغني . ج (١٠) . ط١ . ص ١١٩ .

[2] المغني . ج (١٠) . ص ١١٩ .

[3] المغني . ج (١٠) . ص ١١٩ .

[4] آية رقم ٣٢ من سورة الإسراء .

[5] أية رقم ٦٨ ، ٦٩ من سورة الفرقان .

[6] أخرجه البخاري ومسلم .

أما الإجماع فقد اتفقت كلمة المجتهدين علي وجوب تحـــريم إتيان هذا الفعل.

وحكمة تحريم هذا الفعل قائمة علي رغبة المشرع عز وجل في صيانة الأنساب، لأن عدم صيانتها يؤدي إلي اختلاطها الأمر الذي يكون من نتيجته الإخلال الاجتماعي في الدولة .

وبمقارنة تعاريف الزنا عند الفقهاء بعضها ببعض نجد أنهـــا اتفقت علي استلزام الإيلاج من مكلف متعمد إتيان الفعل ، وإن كان ذلك بحشفة أو قدرها من مقطوعها، وأن يكون في قبل آدمـــي، وأن يكون الفعل اقترف من غير شبهة . وأنها اختلفت في هل الوطء في الدبر يعذرني أم لا ، وهل يشترط وقوع الوطء في دار الإســـلام أم لا ، وهل يشترط أن يقع الوطء في مطيقة أم لا ، وهـــل الإســـلام شرط لإقامة الحد أم لا .

ونحن نعرف الزنى شرعاً بأنه: وطء مكلف مختار مشتهاة، في القبل، في دار الإسلام، ممن التزم أحكام الإسلام، بلا ملك ولا شبهة .

وفي التشريع الوضعي الزنى وطء غير مشروع يقترفه الشخص المتزوج([1]) حال قيام الزوجية([2]) فعلا أو حكما([3]) .

([1]) أما إذا كان عقد الزواج عقداً باطلاً أو فاسداً ، فإجماعه الفقه في التشريع الوضعي لا يري في الشكوى المقدمة من الـــزوج في هذه الحالة أي قيمة جارو . ج ٥ . ن ٤١٨٧٤ .

([2]) الزواج في الشريعة الإسلامية هو عقد يفيد حل استمتاع كل واحد من الزوجين بالآخر علي الوجه المشروع ، ويجعل لكـــل منهما حقوقا قبل صاحبه وواجبات عليه – عبد الوهاب خلاف . أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإســـلامية . ط ٢ . ص ١٣.

([3]) ويعرف أحدهم الزنى بأنه ارتكاب الوطء غير المشروع من شخص متزوج مع توفر القصد الجنائي مع امرأة أو رجل برضاهما حال قيام الزوجية فعلا أو حكما – أحمد حافظ نور . جريمة الزنى في القانون المصري والمقارن . " رسالة مقدمة لكلية الحقـــوق ، جامعة القاهرة . عام ١٩٥٨ " . ص (١٠)

المبحث الأول

أركان الجريمة

أركان جريمة الزنى الموجب للعقوبة في التشريع الإسلامي خمسة هي:

وقوع وطء

من مكلف

في قبل أنثي حية مشتهاة

وألا تكون هناك شبهه تدرأ الحد

وأن يتوافر قصد اقتراف الجرم عند الجاني .

وفي القانون الوضعي أركان هذه الجريمة هي ، وقوع وطء غير مشروع ، مع قيام الزوجية، وتوافر القصد الجنائي قبل الجاني . ويضاف إليها وجوب وقوع الوطء غير المشروع في منزل الزوجية إذا كان مقترف الجرم زوجاً .

ومن ذلك يتضح لنا أن التشريع الإسلامي والتشريع الوضعي متفقان في وجوب وقوع الوطء غير المشروع ، ووجوب توافر القصد الجنائي لدي الجاني . وأنهما مختلفان في وجوب توافر ركن قيام الزوجية ، فالشريعة الإسلامية لا تتطلب توافره ، إذ أنها تعاقب علي الزنى سواء وقع من متزوج ، أو من غير متزوج ، في حين أن التشريع الوضعي لا يعاقب علي الزنى إلا في حالة وقوعه من متزوج فقط . ولذا لا عقاب علي الوطء الاختياري

غير المشروع الذي يقع قبل الزواج حتى ولو حملت منه ولم تضع حملها إلا بعد زواجها ([1]) .

١ - الوطء

الوطء الموجب للحد عند أبي حنيفة هو الوطء الذي يكـــون في قبل الأنثى ، و الذي نصيب فيه حشفة الرجل أو قـــدرها مـــن مقطوعها في القبل دون الدبر ، خلافا لغيره من الفقهاء فإنهم يرون أن الوطء في الدبر أيضاً زنى([2]) . وبالرأي الأول نأخذ لأن الوطء في القبل مكان الحرث الذي تترتب عليه الآثار .

وإذن فلا تعد الأفعال التي دون الوطء زنى([3]) ، ولا شروعا فيه([4]) ، كما أن الأفعال الأخرى غيـــر المـــشروعة، كالمفاخـــذة، والمباشرة خارج الفرج ، والقبلة، والعناق،([5]) لا تكفي أيضاً لتكوين فعل الوطء الموجب للحد ،كما أن الخلوة غير المقترنـــة بـــوطء لا تكفي هي الأخرى لتكوين الركن المادي لهذا الجرم شرعا .

وإذا مكنت أنثى أنثى، أخري من نفسها فلا حـــد، وإن كـــان هذا الفعل يوجب التعزيز .

٢ - الموطوءة :

استلزم أغلبية الفقهاء أن يقع الوطء في فرج أنثي آدميـــة ، ولذا فواطئ إليها ثم لا يجب عليه الحد عنه أبي حنيفة ، ومالـــك ،

([1]) محمد عطية راغب . الجرائم الجنسية في التشريع الجنائي المصري . ط ١ . ن ٥٦ .

([2]) المغني . ج (١٠) . ص ١٥١ .

([3]) أبو يحيي زكريا الأنصاري . فتح الوهاب بشرح منهاج الطلاب . ج ٢ . ص ١٥٦ .

([4]) محمد عطية راغب . المرجع السابق . ن (٣٠).

([5]) شرح فتح القدير . ج ٤ . ص (١٥٠) .

وابن حنبل ، والشافعي في رواية عنهمـــا ، وإن اســـتحق الـــواطئ التعزير .

٣ - وقوع الوطء من مكلف :

يجب أن يقع الوطء من مكلف، فلا حد علي الصبي والمجنون . ولا حد كذلك علي النائم والسكران .

٤ - ألا تكون هناك شبهة :

والشبهة التي تدرأ حد الزنا إما أن تكون ، شبهة محل ، وإما أن تكون شبهة فعل ، وإما أن تكون شبهة عقد .

ومثال شبهة المحل وطء جارية الولد ، أو وطء رجل طلق امرأته ثلاثا ، ظانا أنها تحل له ، وذلك في العدة ، .. الخ .

ومثال شبهة العقد ، عند أبي حنيفة ، زواج رجل بامرأة من محارمه ، فالوطء في هذه الحالة لا يوجب الحد عنده ، خلافا لغيره من الفقهاء كالشافعي ومالك وأحمد .

وشبهة الفعل تتحقق فيمن اشتبه الحل والحرق عليه ولا دليل يقصد الحل ، بل ظن ، كمن أن جارية زوجته .

٥ - القصد الجنائي

اتفق الفقهاء علي أنه لا يحد من زني وكان جاهلا بالتحريم .

ولذا إذا ادعى الجاني الجهل بالتحريم وكان يحتمل أن يجهله ، كحديث العهد بالإسلام ، ولم ينشأ في دار الإسلام ، وتحتمل ظروفه أنه يجهل التحريم([1]) . وكالناشئ ببادية ، قبل منه ، لأنه

---

[1] المهذب . ج ٢ . ص ٣٨٤ .

يجوز أن يكون صادقا([١]) ، أما إن كان ممن لا يخفي عليه ذلك كالمسلم الناشئ بين المسلمين وأهل العلم لم يقبل منه هذا الادعاء لأن تحريم الزنى لا يخفي علي من هو كذلك([٢]) .

كما أنه لإمكان توقيع حد الزنى يجب أن يتوافر لدي الجاني قصد اقتراف الجرم([٣]) لأنه لا عقاب إلا إذا كان الزاني عالما بأنه يقترف الفعل المحرم شرعا.

ولذا لو وطء الجاني أجنبية عنه وهو يظنها زوجته، أو أمته، فلا حد عليه لانعدام ركن القصد لديه .

ولا عقاب أيضاً علي من وقع عليه الإكراه ، بغية اقتراف جرم الزنى . ولذا لا يجب الحد علي الأنثى إذا أكرهت علي التمكين من الزنى ، لأنها مسلوبة الاختيار .

---

[١] المغني . ج (١٠) . ص ١٥٦ .

[٢] منصور يونس إدريس البهوتي . شرح منتهى الإيرادات . ج ٣ . ص ٣٤٦ .

[٣] بشرط أن يعاصر هذا القصد إتيان الفعل المحرم – عبد القادر عودة . المصدر السابق . ج ٢ . ن ١٥٦ .

الشروط العامة للشهادة

أوجب فقهاء الحنفية ، والشافعية ، والحنابلة ، والمالكية ، أن تكون الشهادة بلفظ الزنى لا بلفظ الوطء والجماع ، لأن لفظ الزنى هو الدال علي فعل الحرام .

كما أوجب فقهاء الحنابلة ، والحنفية ، والشافعية ، أن تؤدي الشهادة بلفظ أشهد بمعني الخبر دون غيره من الألفاظ .

فإذا لم يذكر الشاهد هذا اللفظ وقال أعلم ، أن أتيقن ، لا تقبل شهادته عندهم ، لأن النصوص القرآنية جاءت علي كثرتها بلفظ أشهد وهذا يدل علي اشتراط أداء الشهادة بهذا اللفظ ، ولأن في هذا اللفظ زيادة توكيد لأنه ينبئ عن المشاهدة والمعاينة .

والرأي الراجح في مذهب المالكية ([1]) ، أنه يصح الأداء بهذا اللفظ وبغيره مما يفيد معناه كأعلم وأتيقن ، لأنه لا فرق عندهم بين لفظ ولفظ ، ولا خصوصية لواحد منها علي الآخر لأن المقصود من الشهادة هو إخبار القاضي بما يتقنه الشاهد ، لو لم يتوقف هذا علي لفظ معين .

ورأي المالكية أقرب إلي الصواب ، لأن ترك الأمر في هذا إلي اصطلاح الناس وما جري به عرفهم فيه يسر لهم .

كما يجب أن تكون الشهادة عن علم ويقين ، لا عن ظن وتخمين . ولقد أجمع الفقهاء علي أن الشاهد لا يجوز له أن يشهد بما علمه وتيقن منه تيقناً لا تبقي معه ريبة في حصول ما شهد به

([1]) حاشية الدسوقي علي الشرح الكبير . ج ٤ . ص ٦٥ .

، وذلك لقوله عز وجل ، ولا تقف ما ليس لك به علم ، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا .

وللاعتداد بالشهادة أيضاً يجب أن تكون موافقة للدعوى المطروحة فيما يشترك فيه الدعوى فإن خالفتها لا تقبل إلا إذا وفق المدعي بين الدعوى وبين الشهادة عند إمكان التوفيق لأن الشهادة إذا خالفت الدعوى وتعذر التوفيق انفردت عن الدعوى فلا تقبل .

كما أوجب الحنفية ،والحنابلة ، عدم التقادم ، إلا إذا منع من أداء الشهادة البعد عن القاضي، أو مرض الشاهد ، أو خوف الطريق ، ذلك لأن الشاهد إذا عاين الفعل ولم يشهد علي الفور حتى تقادم العهد دل ذلك ، علي أن الضغينة هي التي دفعته إلي أداء الشهادة ، وذلك منه يورث التهمة . أما مالك ، والشافعي ، والأوزعي ، وإسحاق ، والورى ، فلا يشترطون هذا الشرط . ونحن نري أن الرأي الأول أقرب إلي الصواب لأن التقادم يورث التهمة .

كما يجب أن تصدر الشهادة في مجلس القاضي . ولذلك لا اعتداد بالشهادة الصادرة خارج هذا المجلس ، حتى ولو كان المجلس الذي صدرت فيه مجلس تحكيم .

ويجب أن يسأل الشاهد عن الزنى ، وما هو ، وكيف هو ، وأين وقع ، وبمن فعل ، ومتي وقع ، لأنه قد يكون الفعل المقترف دون الفرج ، وقد يكون اقترافه في دار الحرب ، أو في دار البغي ، وقد يكون المزني بها جارية لمقترف هذا الجرم ، أو جارية لابنه ولا يعلم بذلك الشاهد ، كما أنه يحتمل أن يكون الزنى قد

اقترف في زمان متقادم ولا حد فيه إذا ثبت بالبينة أو في زمان صباه ، كما أنه قد يكون الجاني مكرها فيما أتي منه . ولا ينبغي للقاضي المطروح أمامه الدعوى أن يلقن الشهود ما تتم به شهادتهم ، لأنه مأمور بالاحتيال لدرء الحد لا لإقامته .

ولو رجع الشاهد عن شهادته ، فإن كان تمام نصاب الشهادة وكان رجوعه بعد الرجم غارم ربع الدية ، لأنه أتلف النفس بشهادته ، وإن لم يكن تمام النصاب كما إذا كان الشهود خمسة مثلا فرجع أحدهم ، فلا شيء عليه من الدية ويحد لأنه بالرجوع ينقلب كلامه قذفاً ، ولو كان حد المشهود عليه الجلد فجلد ثم رجع حد الراجع بالإجماع .

ومن المتفق عليه أن الشهادة علي جرم الزنى لا تستلزم قيام دعوى سابقة . ولذا أجاز الفقهاء التقدم بالشهادة دون قيام الدعوى ، ذلك لأن هذا الحق حق الله .

الشروط الواجب توافرها في الشاهد

لكي يعتد بشهادة الشاهد في هذا الجرم يري جمهور الفقهاء أنه يجب أن يتوافر له وقت الأداء، البلوغ، والعقل، والذكورة، النطق، البصر، الإسلام، الحرية، العدالة .

الفصل الثاني

الإقرار

الشروط العامة للإقرار :

لكي يعتد بالإقرار في جرم الزنى ، يجب أن يكون صريحا ، أي يجب ألا يكون فيه لبس أو غموض يجعله محتملا للتأويل أو

مثيراً لأي شك ، ذلك لأن الإقرار الذي يحتمل التأويل أو يثير الشك يورث شبهة .

ولذلك لا يصح الإقرار في هذه الجريمة بالسكوت ، لأن الشارع الإسلامي علق وجوب إقامة الحد علي البيان المتناهي ، وهذا البيان لا يكون إلا باللفظ الصريح الذي لا لبس فيه ولا غموض.

ويجب أن يكون الإقرار موافقاً للواقع والحقيقة ، لتزول . الشبهة ويثبت الحد ، فلو خالف ذلك لا يعتد به لتكذيب الواقع له .

كما يجب أن يصدر عن من له ولاية إقامة الحد . ومن أجل هذا لا اعتداد بالإقرار الصادر عند من لا ولاية له في ذلك .

وللاعتداد بالإقرار يشترط الحنفية ، وأحمد بن حنبل في رواية عنه وابن أبي ليلي أن يتكرر أربع مرات([1]) . وهم يستندون في ذلك إلي ما روي أن ماعزا جاء إلي الرسول صلي الله عليه وسلم فأقر بالزنى ، فلم يقم النبي صلوات الله عليه الحد عليه إلا بعد إقراره أربع مرات في أربعة مجالس ، وكان الرسول يطرده حتى يتواري بحيطان المدينة فلو كان الإقرار مرة واحدة كافياً لما تأخر الرسول صلي الله عليه وسلم في إقامة الحد عليه ، لأن إقامة الحد عند ثبوته واجب وتأخير الواجب لا يظن برسول الله ﷺ .

أما الشافعي ، وأحمد في رواية عنه ، والحسن ، والطبري ، وأكثر المالكية، وابن المنذر، وحماد، وداود، فيكتفون بالإقرار مرة واحدة ، ما دامت القرائن تدل علي الإصرار، ولأن الإقرار مظهر

([1]) ومن اشترط تعدد المجلس اختلفوا في المراد منه ، فمنهم من قال المدار علي المجلس المقر – شرح فتح القدير . ج ٤ . ص ١١٧ .

وتكراره لا يفيد زيادة الظهور بخلاف زيادة العدد في الشهادة، وذلك استناداً إلي ما جاء في حديث أبي هريرة من قول الرسول ﷺ أغد يا أنيس علي امرأة هذا ، فإن اعترفت فارجمها، فاعترفت، فرجمها، ولم يذكر عدداً. وبالرأي الأول نأخذ لقوة حجته .

ولو رجع المقر(١) عن إقراره أو هرب قبل رجوعه ، ووجب عدم مؤاخذته علي إقراره السابق، سواء كان الرجوع قبل القضاء بموجبه أو بعده، وقبل الشروع في الرجم أو بعد الشروع فيه وقبل تمامه، ويخلي سبيله، ذهب إلي ذلك، أبو حنيفة، وعطاء، والزهري، وحماد، ومالك، والثوري، والشافعي في رواية عنه، وأحمد، وإسحاق، وأبو يوسف، لأنه لو لم يكن الرجوع مبطلا للإقرار بالزنى لم يكن للتلقين فائدة، ولأن الرجوع خبر محتمل للصدق كالإقرار، وليس أحد يكذبه فيه ولا مرجح للإقرار علي الإنكار. ويري الشافعي في رواية أخري، والحسن البصري، وابن أبي ليلي، إقامة الحد عليه، لأنه وجب بإقراره فلا يبطل برجوعه وإنكاره. وذهب بعض العراقيين إلي أنه يقبل منه الرجوع قبل الشروع في الحد لا بعده. والرأي الأول أرجح لقوة دليله إلي مفهوم الحديث .

---

(١) ويستحب للقاضي أن يلقن المقر الجوع لما ورد في ذلك من آثار عن النبي عليه الصلاة والسلام في حادثة ماعز – المغـــني . ج (١٠) . ص ١٧٣ .

الشروط الواجب توافرها في المقر

لصحة الإقرار في جرم الزنى يشترك جمهور الفقهاء على أن يكون المقر، بالغاً، عاقلا، ناطقاً، مختارا، وأن يتصور فعل الزنى منه .

المبحث الثاني

أدلة إثبات الزنى

يثبت الزنى خارج مجلس القضاء بمجرد اقترافه من الفاعل لأنه حدث حسي كباقي الأحداث. أما عند القاضي فمن المتفق عليه في الفقه الإسلامي أن جرم الزنى إنما يثبت بالشهادة وبالإقرار، ولا يثبت بالشهود. وأن الإقرار في كل منهما أقوى أدلة الإثبات ولهذا نري الفقهاء جميعا يقدمون الإقرار علي الشهادة عند اجتماعهما. وأما ما اختلفا فيه، فمنها أن أدلة إثبات الزنى في التشريع الإسلامي لا فرق فيها بين زوجة وشريكها، ولا بين زوج وشريكته، بخلاف ذلك في القانون، ومنها أيضاً أن التشريع الإسلامي قد ضيق دائرة القرائن حتى قصرها علي ظهور الحمل من امرأة لا زوج لها ولا سيد لها زوج أو سيد لا يمكن إلحاق الحمل به لنحو صغر لم يكن لها أي شبهة تدرأ عنها الحد بخلاف القانون فإنه قد وسع دائرة القرائن كما سبق أن بينا .

أدلة إثبات الزنا المختلفة منها :

وهي الأول : اعتبار محل من لا زوج لها دليلا يمكن به إثبات الزنا ، فذهب أبو حنيفة والشافعي وابن حنبل إلي أنه لا يكون دليلا يثبت به الزنا ، ويري مالك أنه يمكن اعتباره دليلا يمكن بواسطته إثبات جرم الزنى ، ما لم تكن جاءت بدليل علي استكرامها .

الثاني: قضاء القاضي بعلمه الشخصي، واختلف فيه علي قولين، أولهما، أنه لا يجوز للقاضي أن يقضي بعلمه الشخصي في

حد الزنا ، وثانيهما ، أنه يجوز قضاء القاضي بعلمه الشخصي في هذا الحد ، ذهب إلي ذلك الشافعي في رواية عنه .

عقوبة الزنى في المرحلة الأولي

كانت عقوبة الزنى في صدر الإسلام الحبس بالبيت والتعيير ، أو الأذى باللسان. يدل لذلك قوله تعالى: {واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا واللذان يأتيانها منكم فآذوهما فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما إن الله كان توابا رحيما}. فقد قرر فقهاء التشريع الإسلامي أن ما جاء بالآيتين من الأحكام إنما هو خاص بعقوبة هذا الجرم في صدر الإسلام، وقد نسخ بعد صدر الإسلام بحديث عبادة بن الصامت الذي جاء فيه أن النبي ﷺ قال: "خذوا عني خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلا، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة" .

١ - عقوبة الزاني المحصن :

اتفق جمهور الفقهاء علي أن حد الزاني المحصن، رجلا كان أو امرأة، هو الرجم، أي القتل رميا بالحجارة حتى الموت .والمحصن هو البالغ، العاقل، الحر، الذي قد تزوج ودخل بنكاح صحيح .

٢ - عقوبة الزاني غير المحصن :

ذهب الشافعي وابن حنبل، إلي أن حده جلد مائة وتغريب عام ، اعتمادا علي حديث عبادة بن الصامت، وأبي هريرة وزيد بن خالد الجهني. وذهب أبو حنيفة إلي أن الحد هو مائة جلدة فقط .

وذهب مالك، والأوزاعي إلي أن الحد الجلد والتغريب بالنسبة للرجل دون المرأة، ولو رضيت هي ورضي زوجها، لأن في تغريبها إعانة علي فسادها وتعريضها لأكثر من الزنى .

ونحن نري أن ما ذهب إليه الحنفية هو الأصوب فإن الحديث الذي استند إليه كل من الشافعي ، وأحمد بن حنبل ، منسوخ ، وبيان نسخه أن حد الزنى كان في الابتداء الإيذاء باللسان كما قال تعالى {فآذوهما}، ثم نسخ بالحبس في البيوت بقوله تعالى {فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا} ثم نسخ الحبس في البيوت بقوله ﷺ خذوا عني، خذوا عني، فلقد جعل الله لهن سبيلا، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وكان هذا قبل نزول قوله تعالى {فاجلدوا} ثم نسخ في حق المحصن بالرجم فبقي في حق غير المحصن معمولا به. واستقر الحكم علي الجلد فقط في غير المحصن، وعلي الرجم في حق المحصن ، ولأن في التغريب فتح باب الزنى لانعدام الاستيحاء، إذ أن الإنسان لا يستحي إلا ممن يعرفه ، كما أن تغريب الزانية تحريض لها علي الزنى، لأنها إذا تباعدت عن الأقارب ارتفع الحياء ، وإذا نزلت في الرباطات، والخانات ، ربما أحوجها انقطاع موارد المعاش إلي اتخاذ الزنى مكسبة وطريقا للعيش، وهو أقبح وجوه الزنى لأنه يقع جهراً لكونه ناشئاً عن وقاحة، ومع العشائر إن وقع يقع خفية

ومكتوماً لكونه ناشئاً عن استحياء، ولذا قال علي رضي الله عنه، كفلي بالنفي فتنة .

الفصل الثاني

في جريمة السرقة

المبحث التمهيد

المبحث الأول : تعريف السرقة

المبحث الثاني : أركان الجريمة

١ - الأخذ خفية .

٢ - المسروق :

- أن يكون المسروق مالاً .
- بلوغ النصاب
- الأخذ من الحرز
- عدم توافر الشبهة في المسروق .

٣ - القصد الجنائي

المبحث الثالث : أدلة إثبات جريمة السرقة

١ - الشهادة .

٢ - الإقرار .

المبحث الرابع : عقوبة جريمة السرقة

١ - العقوبة هي القطع .

٢ - موضع القطع

- في السرقة الأولي .
- في السرقة الثانية .
- في السرقة الثالثة .

مبحث تمهيدي

السرقة في التشريع الإسلامي تعد من الكبائر المنهي عن إتيانها بالكتاب، وبالسنة، وبالإجماع.

أما الكتاب فقوله تعالى {والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله والله عزيز حكيم} .

وأما السنة فما رواه مسلم عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: "لعن الله السارق، يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده" .

وما روي عنه ﷺ أنه قال: "لا يحل لامرئ من مال أخيه إلا ما أعطاه عن طيب نفس" .

وأما الإجماع ، فلقد اتفق المجتهدون علي تحريم هذا الفعل .

وعلة التحريم في هذا التشريع قائمة علي رغبة المشرع في المحافظة علي الأموال وصيانتها من كل اعتداء غير مشروع قد يقع عليها، لأنه لو لم يقم الحد لأدي ذلك إلي كثرة وقوع هذه الجريمة والإخلال بالأمن العام والنظام في الدولة .

وسنقسم هذا الباب إلي ثلاثة مباحث أولها في تعريف السرقة وبيان الأركان المكونة لها ، وثانيها في الأدلة التي يثبت بها هذا الجرم، وثالثها في أبيان العقوبة المقررة له .

المبحث الأول

في تعريف السرقة([1])

في المذهب الحنفي عرفها أحدهم بأنها، أخذ مال الغير علي سبيل الخفية والاستسرار .

وعرفها ثان بأنها، أخذ مكلف خفية قدر عشرة دراهم مضروبة من حرز لا ملك له فيه ولا شبهة .

وعرفها ثالث بأنها، أخذ العاقل البالغ عشرة دراهم أو ما يبلغ قيمته عشرة دراهم مضروبة من حرز لا شبهة فيه .

وعرفها رابع بأنها، الأخذ علي سبيل الاستخفاء .

وعرفها خامس بأنها، أخذ البالغ العاقل عشرة دراهم أو ما قيمته عشرة، مضروبة كانت أو غير مضروبة من حرز لا شبهة فيه .

وعرفها سادس بأنها، أخذ مكلف خفية قدر عشرة دراهم مضروبة محرزة بمكان .

وعرفها سابع بأنها، أخذ العاقل البالغ نصابا محرزا أو ما قيمته نصابا ملكا للغير لا شبهة له فيه علي وجه الخفية .

وعرفها ثامن بأنها، أخذ البالغ العاقل عشرة دراهم أو مقدارها ممن هو متصد للحفظ مما لا يتسارع إليه الفساد من المال المتمول للغير حرز بلا شبهة .

وعرفها تاسع بأنها، أخذ العاقل البالغ نصابا محرزا أو ما قيمته نصاب ملكا للغير لا شبهة له فيه، علي وجه الخفية .

([1]) السرقة لغة هي أخذ الشيء من الغير خفيه – لسان العرب . ج ١٢ . ط ١٣٠٣ ه . ص ٢١ .

وفي المذهب الشافعي عرفها أحدهم بأنها، أخذ المال خفية من حرز مثله .

وعرفها آخر بأنها، أخذ المبلغ المختار نصابا من المال من حرز مثله لا شبهة له فيه .

وعرفها ثالث بأنها، الأخذ لمال الغير خفية من حرز مثله .

كما عرفها أيضا بأنها، أخذ المال خفية ظلما من حرز مثله.

وذهب البعض إلي أنها، أخذ الشيء أو المال خفية من حرز بلا شبهة .

وفي المذهب الحنبلي عرفها أحدهم بأنها، أخذ الملتزم نصابا من حرز مثله من مال معصوم لا شبهة له فيه علي وجه الاختفاء .

وعرفها ثان بأنها، أخذ مال محترم لغيره وإخراجه من حرز مثله علي وجه الاختفاء .

وعرفها ثالث بأنها أخذ المال علي وجه الخفية والاستتار .

وعرفها رابع بأنها، أخذ مال محترم لغيره، وإخراجه من حرز مثله، لا شبهة فيه علي وجه الاختفاء .

وعرفها خامس بأنها، أخذ مال الغير علي وجه الاختفاء .

وعرفها سادس بأنه، أخذ مال محترم لغيره علي وجه الاختفاء .

وعرفها سابع بأنها، أخذ مال علي وجه الاختفاء من الحرز بشرط ألا تكون له شبهة فيه .

وفي المذهب المالكي عرفها أحدهم، بأنها، أخذ مكلف نصابا فأكثر من مال محترم لغيره بلا شبهة قوية خفية بإخراجه من حرز غير مأذون في دخوله .

وعرفها ثان، بأنها أخذ مكلف نصابا فأكثر من مال محتـــرم لغيره بلا شبهة خفية بإخراجه من حرز غير مأذون فـــي دخولـــه بقصد واحد ، أو أخذ شخص حر ذكرا أو أنثي لا يميز لـــصغر أو جنون .

وفي المذهب الشيعي ، عرفت بأنها أخذ مال الغير المحـــرم خفية من غير أن يؤتمن .

ونحن نعرفها بأنها أخذ البالغ العاقل الملتزم بحكـــم الإســـلام نصاب القطع خفية من مال الغير متمول معصوم وإخراجـــه مـــن حرز غير مأذون في دخوله بلا شبهة .

المبحث الثاني

أركان الجريمة

أركان جريمة السرقة ثلاثة : أولهما ، الأخذ خفية ، والثاني ، المسروق ، والثالث ، توفر القصد لدي السارق .

١ - في الأخذ خفية

لكي يتوافر الركن المادي المكون لجرم السرقة في التشريع الإسلامي يجب أن يكون الأخذ من المجني عليه خفية ([1]) واستتارا([2]) ، أي بدون علم المالك . فإذا لم يتم أخذ المال علي هذه الصورة فلا يتوافر الركن المادي لهذا الجرم .

ولذا لا قطع مطلقاً علي المختلس ، لأنه يأخذ المال عيانا ، لا خفية ، وإن وجب التعزير . كما لا قطع أيضاً علي المنتهب ، لأنه يأخذ المال عيانا بالقوة ، وعلي وجه الغنيمة ، لا خفية ، وإن استحق التعزير ،ولم روى عن جابر أن الرسول ﷺ قال ، ليس علي منتهب قطع .

ومثلهما الخائن الذي يأخذ المال المؤتمن عليه ، لقصور في الحرز ، وإن استحق التعزير . وكذلك يكون الحال بالنسبة لجاحد الوديعة ، أو العارية ، وإن كان أحمد ، وإسحاق يقطعان فيهما.

ويجب أن يتم الجاني فعلته علي صورة تامة ، تخرج المسروق من حرزه، وتدخله في الوقت نفسه حيازته ، لأنه إذا لم

([1]) الأخذ خفية إما أن يكون مباشرا ، ولما أن يكون بالتسيب . والأخذ المباشر يتوافر بتولي السارق أخذ المسروق وإخراجه من الحرز بنفسه ، أو أن يؤدي قبله مباشرة إلي إخراج . أما الأخذ بالتسيب فلا يباشر فيه السارق إخراج المسروق من الحرز بنفسه وإنما يؤدي فعله بطريق غير مباشر إلي إخراج المسروق – بدائع الصنائع . ج ٧ . ص ٦٥ .

([2]) الفتاوى الأنقروية . ج١ ، ص ١٥٩ .

يتم الأخذ بهذه الكيفية فلا حد عليه وإن استحق التعزيـــر ، خلافـــاً للظاهرية فإنهم يوجبون القطع في هذه الحالة .

أ - أن يكون المسروق مالاً :

يجب أن يكون المسروق مالاً([1]) . فلا قطع بسرقة الـــصبي الحر غير المميز ، وإن كان عليه حلية ، لأن الحر الصغير لـــيس بمال ، كما أن الحلية التي عليه تابعة له فتأخذ حكمه . وذهب أبـــو يوسف ، وابن المنذر ، إلي القطع بسرقة الصبي الحر إذا كانـــت عليه حلية تبلغ قيمتها نصابا وإلا ضاعت أموالاً كثيرة تحت هـــذا الستار .

كما يجب أن يكون المال محترما شرعا . فلا حد في ســـرقة مال الحربي في دار الحرب . ولا قطع في سرقة خمر وخنزيـــر ولو لكافر أو لذمي ، وقد حكي عن عطاء أن سارق خمـــر الـــذي يقام عليه الحد لأنه مال له شبهة كما لو سرق دراهمه . ونحـــن لا نأخذ بهذا الرأي ، لأن الخمر مال محرم شرعا والقاعدة أن ســـرقة المال المحرم لا قطع فيه ، ولأن ما لا يقطع بـــسرقته مـــن مـــال المسلم لا يقطع بسرقته من الذمي .

كما أنه لا قطع في سرقة آلا اللهو ، وإن كانت عليها حليـــة تبلغ نصابا ، كالدف ، والطبل ، والمزمار ، والطنبور ، والشبابة ، وإن بلغت قيمتها نصابا ، لأن هذه معازف قد ندب إلي كـــسرها ، لأنها تستعمل فيما يؤدي إلي المعاصي .

([1]) بدائع الصنائع . ج ٧ . ص ٦٧ .

كما أن لا قطع بسرقة النرد ، والشطرنج ، وإن كانت مـــن ذهب أو فضة .

ولا قطع أيضاً في سرقة كتب بدع ، أو سرقة كتب محرمـــة . أما كتب العلم المباحة ، فيجب القطع بسرقتها عنـــد الحنابلـــة ، والشافعية ، لأنها مال حقيقة وشرعاً ، أما الحنفية فيرون عدم إقامة الحد علي الجاني في هذه الحالة ، لأن المقصود من ســـرقتها هـــو معرفة ما اشتملت عليه من أحكام شرعية ، وهـــو لـــيس بمـــال ، وكفي بذلك شبهة توجب درء الحد . ونحن نأخذ بالرأي الأول لقوة حجته.

وذهب جمهور الحنفية ، والشافعية ، والحنابلة ، إلي أنـــه لا قطع مطلقاً بسرقة صليب أن صنع من الذهب أو مـــن الفـــضة ، سواء كان ذلك في المصلي أو في غيره .

أما أبو يوسف فقال إذا كان الصليب في المصلي فلا قطـــع ، أما إن كان في بيت آخر فيقطع سارقه . ونحن نأخذ بما ذهب إليه جمهور الفقهاء .

وأوجب جمهور الفقهاء أن يكون المال المسروق ممـــا لـــيس جنسه مباحاً ، تافهاً في دار الإسلام.

ولذا لا حد في سرقة كلب ، ولو كان معلماً أو كان للحراسة ، وحتى لو كان في عنقه طوق من ذهب أو فـــضة ، لأن النبـــي صلي الله عليه وسلم حرم ثمنه.

كما أنه لا حد في ســـرقة فهـــد ، أو دب ، أو خـــشب ، أو حطب ، أو صيد ، وحشيا ، أو طير ، أو زرنيخ أو سمك ، أو تبن

، أو حشيش ، أو تراب ، لأن هذه الأشياء مما يباح جنسها ، ولأن الناس لا يتمولون هذه الأشياء .

وذهب الشافعي ، ومالك ، وأحمد بـن حنبـل ، إلـي عـدم الاشتراك . ونحن نأخذ بهذا الرأي ، ذلك لأن الأموال التي توجـد مباحة في دار الإسلام متي أحرزت تعلقت بها نفوس من اختـصوا بها .

أما إذا سرق الجاني الـساج ، أو القنـا ، أو الأبنـوس ، أو الصندل ، أو الفصوص الخضر ، والزبرجد ، أو اللؤلؤ أو الياقوت ، فيجب إقامة حد السرقة علي الجـاني ، لأنهـا أمـوال متمولـة ومحرزة . في الوقت نفسه .

وإذا سرق الجاني عبداً صغيراً لا يميز ، فـأكثر الحنفيـة ، والحنابلة ، والشافعية ،ومالك ، ذهبوا إلي وجوب إقامة الحد عليـه ، لأن السارق سرق مالا مملوكاً متقوماً .

وذهب أبو يوسف إلي عدم وجوب إقامة الحد ، لأن عنده لا يقطع بسرقته كبيراً فلا يقطع بسرقته صغيراً ([1]).

ونحن نري أن ما ذهب إليه جمهور الفقهاء هو الأقرب إلـي الصواب لقوة حجته .

أما إذا سرق عبداً كبيراً فأكثر الحنفية ، والحنابلة ، ذهبـوا إلي أنه لا حد عليه ، إلا أن يكون العبد نائمـاً ، أو مجنونـاً ، أو أعجمياً ، لا يميز بين سيده وغيره في الطاعة ، لأن هذا العمل يعد خداعاً لا سرقة .

([1]) شرح فتح القدير . ج ٤ . ص ٢٣١ .

وذهب أكثر الفقهاء إلي أنه لا قطع فيما يسرع إليه الفساد ، واستدلوا علي ذلك بما رواه أبو داود عن رافع أن النبي ﷺ قال ، لا قطع في ثمر ولا كثر ، هذا فضلا عن أنهم قاسوا ما يتسارع إليه الفساد علي ما لم يحرز بجامع أن كلا منهما يعرض له الهلاك ، فكما أنه لا قطع في غير المحرز فكذلك لا قطع فيما يتسارع إليه الفساد .

ولذا لا قطع عندهم في الفواكه الرطبة ، واللبن ، واللحم ، والبطيخ ، والكمثري ، والسمك.

أما أبو يوسف ، ومالك ، وأحمد بن حنبل ، والشافعي ، فلا يشترطون ذلك، لأن الله تعالي أمر بقطع السارق مطلقاً ، سواء كان المسروق مما يتسارع إليه الفساد أم لا ، ولأنهم قاسوا ما يتسارع إليه الفساد علي ما لا يتسارع إليه بجامع أن كلا منهما يتمول عادة ويرغب فيه . ونحن نأخذ بهذا الرأي .

وذهب جمهور الحنفية إلي أنه لا قطع في سرقة المصحف حتى ولو كان عليه حلية من ذهب أو فضة تساوي ألف درهم ، لأن المصحف يدخر لا للتمول بل للقراءة . وذهب أبو يوسف إلي وجوب إقامة في هذه الحالة إن بلغت الحلية نصاباً . وذهب الحنابلة إلي أنه لا قطع بسرقة مصحف ، لأن المقصود منه هو ما فيه من كلام الله تعالي ، وهو لا يجوز أخذ العوض عنه ، كما ذهبوا أيضاً إلي أنه لا يقطع بما عليه من حلي ذلك لأنه تابع لما لا حد فيه . وذهب الشافعية والمالكية إلي أنه يجب القطع إن بلغت

قيمة المصحف نصاباً لأنه سرق مالا متقوماً من حرز لا شبهة فيه .

ويجب أن يكون المال المسروق مملوكاً للغير وقت السرقة . ولذا لا قطع بسرقة الجاني ماله الذي بيد غيره ، وإن كان مرهونا ، ولا بسرقة المسلم من بيت المال لأنه مال لكافة المسلمين وهو منهم وإن عزر .ولا بسرقة مال للسارق فله شركة لأن ثبوت ملكه في بعض المال شبهة تدرأ الحد . ولا بأخذ شيء مملوك للآخذ وكان عند غيره علي وجه السرقة ، لأن أخذ المال في هذه الحالة لا يكون جناية البتة لأن الآخذ أخذ ماله .

وعند الحنفية لو أوصي للسارق بشيء فسرقه قبل موت الموصي وجب القطع ، ولكن إن سرقة بعد موته وقبل القبول لا يحد .

ومن له علي آخر دراهم فسرق منه مثلها لم يقطع عند الحنفية .

وفي التشريع الوضعي يجب أن يكون المسروق مالا ماديا متقوماً ، سواء أكانت حيازته مباحة أم غير مشروعة قانونا ، وسواء أكانت قيمته المادية ضئيلة أم كانت كبيرة .

ب - بلوغ النصاب :

ذهب جمهور الفقهاء إلي اشترط أن يكون المال المسروق نصابا فأكثر ، لإمكان إقامة حد السرقة علي الجاني ، لما رواه، أحمد ، والنسائي ، ومسلم ، وابن ماجة ، عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت ، قال رسول الله ﷺ لا تقطع يد السارق إلا في ربع

دينار فصاعداً ولإجماع الصحابة علي اعتبـار النـصاب شـرطا لوجوب القطع في هذا الجرم ، وذهب الحسن البـصري ، وداود ، وابن بنت الشافعي ، والخوارج إلي عدم اشتراك النصاب فيقطـع عندهم ، في القليل والكثير علي السواء لإطلاق الآية ، ولمـا رواه مسلم عن أبي هريرة أنه قال ، قال رسول الله صلي الله عليه وسلم ، لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطـع يده .

ونحن نري الأخذ بالرأي الأول ، ذلك لأن عقوبة القطع فـي التشريع الإسلامي لا ينبغي أن نطبقها في سرقة تافه ، لـم تبلـغ النصاب ، لأن النفس لا يلحقها بفقد التافه أي ضـرر ، وينبغـي التجاوز والصفح عنه .

ومن حيث قدر النصاب الذي يوجب القطع هو عشرة دراهـم مضروبة أو ما قيمته ذلك . فلا يقام الحد عندهم في أقل من هـذا المقدار ولو كانت قيمته ربع دينار .

وهم يستندون فيما ذهبوا إليه إلي ما رواه أحمد أنه ، لا قطع إلا في عشرة دراهم ، وبما رواه ابن أبي شيبه في مـصنفه عـن محمد بن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله ﷺ لا تقطع يد السارق فيما دون ثمن المجن .

وذهب جمهور الشافعية إلي تقدير النصاب بربع دينار أو مـا قيمته ذلك فصاعدا من غالب الدنانير الجيدة . ولذا شذ عندهم مـن قطع بأقل منه أو قيمته . ومن أجل هذا فلا قطع عندهم في أقل من ربع دينار .

وهم يستندون في ذلك إلي ما رواه أحمد ، ومسلم ، وابن ماجه ، عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت ، لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا. إلا أنه أخذ علي هذا الرأي أن التقويم أمر ظني تخميني ،ولذا يجوز أن تكون قيمة المجن عند عائشة رضي الله عنها ربع دينار وتكون عند غيرها أكثر . فالاعتماد علي قول السيدة عائشة رضي الله عنها يقتضي ثبوت القطع مع وجود شبهة. إلا أنه رد علي هذا الاعتراض بأن عائشة رضي الله عنها لم تكن لتخبر بما يدل علي مقدار ما يقطع فيه إلا عن تحقيق لعظم أمر القطع .

وذهب المالكية إلي أن النصاب عندهم هو ربع دينار أو ثلاثة دراهم شرعية خالصة من الغش، أو ناقصة ، تروج رواج الكاملة ، أو ما قيمته ذلك .

ولذا لا قطع عندهم في ربع دينار إن لم يكن قيمته ثلاثة دراهم ، كما يقطع عندهم في ثلاثة دراهم وإن لم تكن قيمتها ربع دينار .

أما أحمد فقد اختلفت عنه الروايات في قدر النصاب الذي يجب القطع بسرقته ، وإن كان أكثر الحنابلة ذهبوا إلي أن النصاب الذي يوجب إقامة حد السرقة عندهم هو ثلاثة دراهم ، أو ربع دينار ، أو عرض قيمته كأحدهما .

وذهب ابن أبي ليلي ، وابن شبرمة ، إلي أن النصاب الذي يوجب إقامة حد السرقة هو خمسة دراهم .

وذهب عثمان البتي إلي أن النصاب الموجب لإقامة الحد هو درهمان .

ونحن نري أن النصاب الذي يجب بسرقته القطع هو ربع دينار فصاعداً من غالب الدنانير الجيدة ، أو ما قيمته ذلك ، لأن هذا المقدار أقل ما تتعلق النفس به ويصعب عليها إخراجه من غير وجه حق .

ولا خلاف بين الفقهاء في إقامة الحد علي الجماعة إذا اشتركوا في السرقة وبلغ ما خص كل واحد منها لمال المسروق نصابا فأكثر . وإنما اختلفوا فيما إذا لم يبلغ حظ الواحد منهم نصابا . فأبو حنيفة ، والشافعي في رواية عنه ، ذهبا إلي أنه لا قطع إذا اشترك جماعة في سرقة وأصاب كل واحد منهم أقل من النصاب ، وإن كانت جملة المال المسروق قد بلغ نصابا أو أكثر ، وذلك استناداً إلي حديث عائشة رضي الله عنها الذي جاء فيه أنه لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا .

وذهب الحنابلة ، والشافعي في رواية أخري عنه ، وأبو ثور ، إلي وجوب إقامة الحد عليهم جميعاً حتى ولو لم يبلغ نصيب كل واحد منهم نصابا . فلقد قاسوا المال علي النفس بجامع أن كلا منهما تجب المحافظة عليها ، فكما أن النفس إذا اعتدي عليها جماعة فقتلوها عمدا عدوانا قتلوا جميعا إلا أنه قيل أن القتل قصاصا يتعلق بإخراج الروح وهو لا يتجزأ فيضاف إلي كل واحد منهم كاملا بخلاف القطع في السرقة فإنه يتعلق بإخراج النصاب وهو يتجزأ .

وذهب جمهور المالكية إلي أنه إذا كان المـال المـسروق لا يمكن إخراجه إلا بتعاونهم جميعا و جب إقامته الحد عليهم جميعا ، وإلا فلا قطع علي واحد منهم . لان الاشتراك لا يظهر أمـره ولا تتحقق قيمته إلا إذا كان الواحد منهم لا يستقل بإخراج المـسروق فالتعاون حينئذ ظاهر والجماعة في هذه الحالة تكون كالواحد . أما إذا كان كل واحد منهم يـستطيع أن يـستقل بـإخراج المـسروق فالتعاون بينهم يكون مفقوداً واستقلال كل واحد عن الآخر ظـاهر لذلك كان لابد من اعتبار النصاب لكل واحد علي حدة . وإن كـان هناك رواية في المذهب تقرر أنه لا قطع إذا اشترك جماعـة فـي سرقة وأصاب كل واحد منهم أقل من النصاب .

ونحن نري وجوب إقامة الحد حتى ولو أصاب كـل واحـد منهم أقل من النصاب ، لأن من اشترك في اقتراف جـرم فعليـه عقوبته المقررة .

وذهب ، أبو حنيفة ،والشافعي ، وأحمد بن حنبل ، ومالـك ، إلي أن الشيء المسروق إذا كانت قيمته وقت الإخراج من الحـرز نصابا ثم نقصت عنه عند الحكم بالحد وكان النقص بسبب تغييـر ذات المسروق أن تلف فيه اعتبرت قيمته وقت الإخـراج لا غيـر وقطع سارقه ، لأن هلاك العين كلها بعد إخراجهـا مـن الحـرز نصابا لا يؤثر في إسقاط القطع ، فهلاك بعضه أو نقـص قيمتـه أولي في ذلك .

أما إذا نقصت قيمة الشيء المسروق بسبب تغييـر الأسـعار فذهب ، الحنفية، والمالكيـة ، والحنابلـة ، والـشافعية ، إلـي أن

المعتبر هو قيمة الشيء المسروق وقت إخراجه من الحرز خلافـا لما في ظاهر الرواية كما ذكره الكرخي أن المعتبر وقت الإخراج ووقت الحكم ؛ لأن النقص عند الحكم يورث شبهة .

وبالرأي الأول نأخذ ، خصوصاً أنه الوقت الذي توجهت فيـه نفس السارق إلي التعدي علي المال واتجهت إليه رغبته .

جـ - الأخذ من الحرز :

اتفق جمهور الفقهاء علي وجوب أخذ النصاب المسروق مـن حرزه ، لأن النصاب غير المحرز ضائع بتقصير صاحبه . وذهب النخعي ، وداود ، وطائفة من أهل الحديث ، إلي عـدم اشـتراط الأخذ من الحرز لعموم قوله تعالي ، والسارق والسارقة فـاقطعوا أيديهما . ونحن نأخذ بما ذهب إليـه أنـصار الـرأي الأول ، لأن الأموال غير المحرزة شبيهة بالأحوال الضائعة فالاعتـداء عليهـا ناقص فلا يتناسب مع الحد .

والحرز هو الموضع الحصين الذي يحفظ فيه المال عـادة ، بحيث لا يعد صاحبه مضيعا لو بوضعه فيه .

وهو علي نوعين ، حرز بنفسه ، وهـو كـل بقعـة معـدة للإحراز ممنوع من الدخول فيها إلا بالإذن ، وهو لا يشترط فيـه وجود الحافظ ، وحرز بغيره ، وهو كل مكان غير معد للإحـراز يدخل إليه بلا إذن ولا يمنع منه ، ولا يعطي حكـم الحـرز إلا إذا كان عليه حافظ ، وهو يختلف باختلاف العادات ، ونـوع المـال المراد حفظه ، والبلدان ، وباختلاف عدل السلطان وجوره وقوته .

فإذا أخذ الجاني ما قيمته نصاباً من غير حرز ، أو اخذ مالا ضائعاً من صاحبه ، أو أخذ من حرز مهتوك ، أو أخذ من خيمة لم يكن فيها أحد ولا عندها حافظ ، أو أخذ إبلا باركة غير معقولة وكان حافظها نائما أو مشغولا عنها ، أو أخذ إبلا لم يكن معها أحد سواء كانت معقولة وكان حافظها نائما أو مشغولا عنها، أو اخذ إبلا لم يكن معها أحد سوءا كانت معقولة أو لم تكن كذلك ، أو أخذ إبلا راعية غابت عن نظر راعيها ، أو نام عنها ، أو اخذ من حمام لا حافظ فيه ، أو أخذ فاكهة علي شجر ، أو زرعا لم يحصد بعد فلا يجب حد السرقة عليه لفوات شرطة وهو عدم إحراز الشيء المسروق ، وإن كان يعزر بالأخذ في هذه الحالات ويضاعف عليه الغرم في بعضها .

وأما إذا أخذ الجاني الثوب من تحت رأس المجني عليه ، فهنا يجب توقيع حد السرقة علي الآخذ لأنه سرق من محرز بالنوم ، لأن النوم علي الثوب مانع من أخذه غالباً ، سواء أوقع الفعل في الصحراء ، أو في المسجد ، لأن النبي صلي الله عليه وسلم قطع سارق رداء صفوان من تحت رأسه .

وقد أوجب الفقهاء ألا يكون الجاني مأذونا بدخول الحرز الذي تمت فيه السرقة .

ولذا لا قطع علي الضيف عند ، الحنفية ، وأحمد بن حنبل ، إذا سرق ممن أضافه ، لأن البيت لم يبق حرزاً في حق الضيف لكونه مأذوناً له في دخوله .

وفرق بعض الفقهاء بين ما إذا سرق الضيف مـن الموضـع الذي أنزله فيه المضيف ، أو لم يحرزه عنه ، وبين ما إذا سـرق الضيف من موضع غير الموضع الذي أنزل فيه ، أو سـرق مـن مال أحرز عنه، ففي الحالة الأولي لا يجـب القطـع لأن الـشيء المسروق لم يسرق من حرز ، وفي الحالة الثانية يجـب القطـع ، لأن الضيف سرق من حرز .

ومن سرق من منزل يحل له دخوله ، كمن سرق من امـرأة ابنها ، أو زوج ابنته ، أو زوج أمه، أو امرأة أبيه ، لا يقام عليـه الحد ، لافتراض الإذن بالدخول عادة في تلك الأحوال ، وإن وجب التعزير .

د - وجوب عدم توافر شبهة لدي الجاني :

لقد وقع حد السرقة يجب ألا يكون للجاني شبهة فـي المـال المسروق، لقوله صلي الله عليه وسلم : أدروا الحدود بالشبهات مـا استطعتم .

ولذا لا يقطع من سرق مال والده وإن علا ، لأن الفقه تجب للوالد في مال والده ، وله حق الدخول في بيته ، والبساطة بينهمـا في المال موجودة ، خلافاً لمالك ، فإنه لا يري بين الولـد ووالـده شبهة تدرأ الحد ، ولذا يقول بالقطع في سرقة الفروع من الأصـول .

كما أنه لا قطع في سرقة الوالد مال ولـده (1) وإن نـزل ، لوجود الشبهة في هذه الحالة ، لقوله ﷺ أنت ومالك لأبيك .

(1) وإن كان داود أوجب القطع في هذه الحالة – الماوردي . الأحكام السلطانية . ص ٢٢٨.

أما بقي الأقارب ، كالأخوة ، والأخوات ، والأعمام ، والأحوال ، فيحدون بسرقة بعضهم من بعض إذ لا شبهة ، ولا إباحة في الاطلاع علي الحرز ، ولا بساطة في المال بينهم ، خلافا لبعض الحنفية في سرقة ذوي الأرحام .

ولا قطع أيضاً إذا سرق أحد الزوجين من مال الآخر ، ولو أحرزه عنه ، لوجود الإذن في الدخول عادة فاختل شـــرط الحـــرز وللبساطة بينهما في الأموال عـــادة ، ولأن بينهمـــا ســـبباً يوجـــب التوارث بغير حجب .

وخالف الشافعي فذهب إلي وجوب قطع أحد الزوجين بسرقة مال الآخر فيما هو محرز عنه لعموم نص الآية .

أما مالك فقد فرق بين ، حالة الزوج إذا سرق من بيت سوي البيت الذي هما فيه ، وحالة ما إذا سرق من البيت الذي هما فيـــه ، ففي الحالة الأولي يجب إقامة الحد ، وفي الثانية لا يقام الحد . أمـــا أهل الظاهر فيرون القطع ما لم يبح للزوج أخذه سواء أكان المـــال محرزا عنه أو غير محرز .

أما إذا كانت الزوجة مطلقة طلاقاً بائناً وهـــي فـــي العـــدة وسرق أحد الزوجين الآخر في ذلك خلاف . ففريق ذهب إلي أنـــه لا يقطع كل منهما بسرقة مال بالآخر ، وفريق آخـــر ذهـــب إلـــي وجوب القطع ، أما إذا كانت السرقة قد تمت بعد انتهاء العـــدة فـــلا خوف بين الفقهاء في وجوب إقامة الحد .

وقد ذهب جمهور الحنفية إلي أنه ، لو سرق الجـــاني مـــن أجنبية ثم تزوجها قبل أن يقضي عليه بالقطع لم يقم عليـــه الحـــد ،

لأن الزواج مانع طرأ علي الحد ، وإن تزوجها بعد القضاء بالحـــد وقبل تنفيذ الحد فكذلك لا يقام عليه الحد ، ذلك لأن الإمضاء عندهم في الحدود من تمام القضاء فكانت الشبهة مانعة من الإمضاء .

وذهب أبو يوسف إلي أنه يجب القطع في هـــذه الحالـــة لأن المانع من القطع في حالة الزوجية هو شـــبهة عـــدم الحـــرز فـــإذا اعتبرت الزوجية الطارئة شبهة مانعة من القطع كان معنـــي ذلـــك اعتبار شبهة الشبهة وهي ساقطة الاعتبار في الحدود .

ولو سرقت المرأة من زوجها ، أو سرق هو منها ثم طلقهـــا قبل الدخول بها فبانت بغير عدة لم يقطع واحد منهما ، لأن السرقة وقعت مع وجود الشبهة .

ولا قطع أيضاً إذا سرق العبد من مال سيده ، لما روي سعيد بإسناده عن عمر أنه جاءه عبد الله بن عمرو الحضرمي بغلام لـــه فقال إن غلامي قد سرق فاقطع يده . فقال له عمر ، خادمكم أخـــذ مالكم .

وكذلك لا قطع إذا سرق العبد من امرأة ســـيده ، أو ســـرق زوج سيدته ، لوجود الشبهة .

٣ – القصد الجنائي :

ذهب الحنفية ، والشافعية ، والمالكية ، والحنابلة ، إلـــي أن مقترف جرم السرقة الذي يقام عليه الحد يجب أن يكـــون ، مكلفـــا وقت اقتراف الجرم . أي يجب أن يكون بالغا ، عاقلا ، مختـــارا ،

ذكر أكان أم أنثي ، حراً كان أم عبداً ، كافراً كان أم مـــسلما ، ولا حد علي الصبي والمكره والنائم والمغمي عليـــه . ولا حـــد علـــي الحربي غير المستأمن .

أما الذمي فإنه يستحق القطع اتفاقا لأنه بعقد الذمـــة صـــار ملتزما لأحكام الإسلام وأصبح له ما للمسلمين ، وعليه ما عليهم .

كما يجب علي الجاني أن يكون عالما بتحـــريم إتيـــان هـــذا الفعل ، لأن عدم العلم شبهة تدرأ الحد .

المبحث الثاني : أدلة إثبات السرقة [الشهادة – الإقرار]

السرقة تثبت عند القاضي ، إما بالإقرار ، وإما بالشهادة .
ولا تثبت بالشهادة علي الشهادة، ولا بعلم القاضي الشخصي ، ولا بكتاب القاضي للقاضي ، ولا باليمين المردودة ، خلافا لبعض الفقهاء الذين ذهبوا إلي إمكان إثباتها بها لأنها في نظرهم كإقرار المدعي عليه حكما .

١ – الشهادة :

أوجب الفقهاء أن تؤدي الشهادة بما يفيد معني الخبر ، وأن تكون عن علم ويقين ، لا عن ظن وتخمين ، وأن تصور في مجلس القضاء ، لا في غيره ، وأن يسأل الشاهد عن ماهية السرقة وكيفتها ، لاحتمال أن يكون السارق قد سرق من غير حرز ، وعن مكانها وزمانها ، وعن قيمتها ، وعن المسروق منه لاحتمال أن يكون المسروق منه أحد الزوجين أو أحد الأصول والفروع .

وأن يشهد بذلك شاهدان ، فإذا اختلفا في الوقت الذي حصلت فيه السرقة أو مكان وقوعها أو في الشيء المسروق ، لـم يجـب القطع .

وقد ذهب الحنابلة والحنفية والشافعية إلـي أنـه لا تـسمع الشهادة قبل الدعوى من مالك المسروق . ويشترط أن يتوفر فـي الشاهد وقت الأداء البلوغ والعقـل والـذكورة والنطـق والبـصر والإسلام والحرية والعدالة والاختيار .

١ – الشروط العامة للشهادة :

أوجب جمهور ، الحنفية ، والحنابلة ، والشافعية ، أن تؤدي الشهادة بلفظ أشهد بمعني الخبر دون غيره من الألفاظ . فإذا لم يذكر الشاهد هذا اللفظ ، لا تقبل شهادته .

أما الراجح في مذهب المالكية ، فهو صحة الأداء بهذا اللفظ وبغيره مما يفيد معناه وهو في نظرنا رأي أقرب إلي الصواب من سابقه .

كما يجب أن تكون الشهادة عن علم ويقين ، لا عن ظن وتخمين ، لقوله تعالي ، ولا تقف ما ليس لك به علم ، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا .

ويجب أن تصدر الشهادة في مجلس القضاء . ولذلك لاعتداد مطلقا بالشهادة التي تصدر خارج هذا المجلس ، حتى ولو صدرت في مجلس تحكيم .

ويجب أن يسأل الشاهد عن ماهية السرقة ، وكيفتها ، لاحتمال أن يكون السارق قد سرق من غير حرز ، وعن مكانها لاحتمال وقوعها في دار الحرب أو في دار البغي ، وعن زمانها لاحتمال تقادم العهد ، وعن قيمتها لاختلاف الفقهاء في ذلك ، وعن المسروق منه لجواز أن يكون المسروق منه أحد الزوجين ، أو أحد الأصول ، أو أحد الفروع .

ولذلك إذا اختلف الشاهدان في الوقت الذي حصلت فيه السرقة ، أو في مكان وقوعها ، أو في الشيء المسروق ، لم يجب القطع .

وقد ذهب ، الحنابلة ، والحنفية ، والشافعية ، إلـي أنـه لا تسمع الشهادة قبل الدعوى من مالـك المسروق أو نائبـه . أمـا المالكية ، وأبو ثور ، وابن المنذر ، فلم يشترطوا هذا الشرط .

ونحن نري أن ما ذهب إليه أنصار الرأي هو الأقرب إلـي الصواب .

واتفق الفقهاء علي أن جرم السرقة لا يثبـت إلا بـشهادة شاهدين .

ولذا لا يثبت هذا الجرم عندهم بشهادة رجل واحد ، ولو مع يمين المسروق منه ، أو بشهادة رجل وامرأتين ، أو بشهادة رجـل وثلاثة نساء ، أو بشهادة أربع نساء خلافا لبعض الفقهاء .

٢ - الشروط الواجب توافرها في الشاهد :

لكي يعتد بشهادة الشاهد في جرم السرقة ، يري جمهور الفقهاء أنه يجب أن يتوافر له وقت الأداء ، البلوغ ، والعقل ، والذكورة ، والنطق ، والبصر ، والإسلام ، والحرية ، والعدالة ، والاختيار .

ولذا لا يثبت هذا الجرم عندهم بشهادة النساء منفردات أو مع رجال وذلك في حق القطع ، ولا بشهادة الصبي ، أو الأعمى ، أو الفاسق ، أو المجنون ، أو المكره ، أو الأخرس ، لأن فـي هـذه الشهادات شبهة والحدود تدرأ الشبهات .

وأوجب الحنفية ، ألا يكون الشاهد محدودا في قذف وإن تاب (1) ، لقوله عز وجل ، ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون .

أما الشافعية، والمالكية، والحنابلة، والجعفرية، فيقبلون شهادة المحدود في قذف بعد التوبة .

وللاعتداد بالشهادة أوجب الفقهاء ألا يكون هناك صلة قوية بين الشاهد والمشهود له ، وألا تجر شهادته إلي نفسه مغنما ، وألا تدفع عنه مغرما ، وذلك لأن الشهادة إذا تضمنت معني النفع أو الدفع فقد صار الشاهد متهما ولا شهادة في الأصل لمتهم .

فإذا ما توافر في الشاهد كل هذه الشروط ، أدي شهادته في جرم السرقة بدون يمين عند بعض الفقهاء الذين يرون أن تحليف الشاهد اليمين ينافي إكرامه الذي أمر به الرسول صلوات الله عليه وسلامه . ويري البعض الآخر من الفقهاء وجوب تحليف الشاهد اليمين للتأكد من صدقه ، مع توافر الشروط السابق الإشارة إليها . ونحن نأخذ بما ذهب إليه أنصار هذا الرأي .

الإقرار

أ - الشروط العامة للإقرار :

لكي يعتد بالإقرار في جرم السرقة ، يجب أن يكون صريحا . بمعني أنه يجب ألا يكون فيه لبس أو غموض يجعله محتملا

---

(1) ولا خلاف بين الفقهاء في شهادة القاذف إذا شهد قبل إقامة الحد ، أو بعد إقامته وقبل التوبة . فإن في الصورة الأولي تقبل شهادته إجماعاً ، وفي الحالة الثانية لا تقبل إجماعاً – عبد المنعم جاب الله . المرجع السابق . ص ٢٦ .

للتأويل أو مثيرا للشك ، ذلك لأن الإقرار الذي يحتمل التأويـــل أو يثير الشك يورث شبهة تدرأ الحد .

ويجب أن يكون الإقرار الصادر موافقـــاً للحقيقـــة والواقـــع لتزول الشبهة ويثبت الحد .

وأوجب جمهور الفقهاء أن يصدر الإقرار عند من له ولايـــة إقامة الحد . ولذلك لا اعتداد علي الإطلاق بالإقرار الصادر عنـــد من لا ولاية له في ذلك .

ويكتفي أبو حنيفة ، والشافعي ، ومحمد ، وعطاء ، والثوري ، ومالك في رواية عنه ، بالإقرار مرة واحدة ولا حاجة لتكراره ، لما رواه ابن ماجة أن عمرو بن أبي سمرة آتي النبي ﷺ فقال ، يا رسول الله إني سرقت جملا لبني فلان ، فأرســل إلـــيهم الرســول صلي الله عليه وسلم يسألهم فقالوا إنا افتقدنا جملا لنا فأمر به النبي عليه الصلاة والسلام فقطعت يده . ولما رواه عبد العزيز بن محمد الدار وردي عن يزيد عن محمد بن عبد الرحمن قال ، أتي بسارق إلي النبي ، فقيل يا رسول الله ، هذا سرق فقال النبي ﷺ ما إخالـــه سرق ، فقال السارق ، بلي يا رسول الله . فقال الرسول صلي الله عليه وسلم اذهبوا به فاقطعوه ، فقطع .أما أحمد بن حنبل، وزفر ، وأبو يوسف ، ومالك في رواية أخري ،و ابن أبي ليلـــي ، وابـــن شبرمة ، وفقهاء الشيعة، وفقهاء الإمامية ، فإنهم لا يكتفون بصدور الإقرار مرة واحدة ، وإنما يوجبون تكراره مرتين فـــي مجلـــستين مختلفين للاعتداد به . وهم في ذلك يستدلون بما رواه أبو داود عن أبي أمية المخزومي أن النبي ﷺ آتي بلص قد اعترف ولم يوجـــد

معه متاع فقال له الرسول ﷺ ما إخالك سرقت ، فقال ، بلـــي يـــا رسول الله . فأعادهـــا الرســـول، ﷺ مـــرتين أو ثلاثـــا ، فكـــرر الاعتراف فأمر به فقطع ولم يقطعه إلا بعد تكرار إقـــراره ، ولـــو كان القطع يجب بالإقرار مرة واحد لما أخر الرســـول ﷺ إقامـــة الحد عليه بعد الاعتراف الأول .

ونحن نري الأخذ بالرأي الأولي ، لأن التكـــرار الـــذي ورد في حديث أبي داود عن الرسول ﷺ الذي اســـتند عليـــه أصـــحاب الرأي الثاني لعله راجع إلي ظـــروف خاصـــة بالـــسارق ، أو أن التكرار في هذه الحالة قد يكون المقصود منه أنه يندب للإمام تلقين المسقط للجد ، ولأن الإقرار إنما صار حجة في الشرع لرجحـــان جانب الصدق فيه علي جانب الكذب وهذا عند التكـــرار وعدمـــه سواء لأن الإقرار إخبار والخبر لا يزيد رجحانا بالتكرار .

وإذا رجع المقر عن إقراره قبل القطع ، فإنه يقبل رجوعه ، ويسقط القطع لوجود الشبهة بـــالرجوع ، وإن لـــم يـــسقط غـــرم المسروق ، عنه لأنه حق لآدمي ، ذهب إلي ذلك جمهور الفقهاء . وذهب ابن أبي ليلي ، وداو ، إلي عدم قبول رجوع المقـــر عـــن إقراره ، لأنه لو أقر لآدمي بقصاص أو حق لـــم يقبـــل رجوعـــه عندهما ، فكذلك إقراره بالسرقة .

وقد اشترط أكثر ، الحنفية ، والحنابلة ، والشافعية ، لقبـــول الإقرار أن يطالب المـــسروق منـــه بمالـــه ، لأن عـــدم مطالبتـــه بالمسروق شبهة تدرأ إقامة الحد .

أما المالكية ، وأبو يوسف ، وأبو ثور ، وابن المنذر ، وابن أبي الليل ، فلم يشترطوا المطالبة في قبول الإقرار ، لأن الله تعالي أمر بالقطع مطلقاً طالب المسروق منه بماله أم لا ولم يوجد ما يصلح مخصصاً لهذا العموم .

ونحن نري وجوب الأخذ بالرأي الأول القائم علي عدم سماع الإقرار قبل مطالبة المسروق منه بماله ، لجواز أن يكون عدم مطالبة رب المال راجع إلي أنه قد أباحه للسارق أو أوقفه علي جماعة المسلمين أو علي طائفة السارق منهم ، أو أباح دخول الحرز بلا إذن ، وهذه الاحتمالات كلها تمنع من إقامة الحد ، والتحقق من عدمها لا يكون إلا بمطالبة المسروق منه بماله .

ب - الشروط الواجب توافرها في المقر

لكي يعتد بالإقرار في جرم السرقة أوجب جمهور الفقهاء أن يكون المقر مكلفا . أي يجب أن يكون ، عاقلا ، بالغا ، ناطقا ، مختارا .

المبحث الثالث : عقوبة السرقة في التشريع الإسلامي

اتفق الفقهاء في التشريع الإسلامي علي أن القطع هو عقوبة جرم السرقة ([1]) ، وذلك لقوله عز وجل ، (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم)([2]). إلا أنهم مع هذا اختلفوا في العقوبة الواجبة التطبيق إذا ما عاد الشخص وسرق بعد تنفيذ العقوبة عليه في المرة الأولي والثانية .

واتفقوا كذلك علي أن من سرق مرارا قبل إقامة الحد عليه ليس عليه إلا حد واحد عن جمعيها .

كما أجمعوا علي تحريم الشفاعة في قطع السارق بعد الرفع للحاكم ، لما رواه النسائي ، وأبو داود ، عن عبد الله بن عمر ، أن الرسول ﷺ تعافوا الحدود فيما بينكم ، فما بلغني من حد فلقد وجب . وبما رواه الطبراني عن عروة بن الزبير قال ، لقي الزبير سارقا فشفع فيه، فقيل له حتى نبلغه الإمام فقال ، إذا بلغ الإمام فلعن الله الشافع والمشفع ، كما قال رسول الله ﷺ أما قبل الرفع فيري جمهور الفقهاء ، جواز الشفاعة . سواء اشتهر السارق بالشر والأذى أم لا . وذهب مالك إلي عدم جوازها إذا اشتهر السارق بهما ، لأن، من اشتهر بالشر والأذى لا ينبغي الرحمة به والشفقة عليه . ونحن نري أن الراجح هو الرأي الأولي لما فيه من الستر المندوب إليه شرعاً .

([1]) عبد القادر عودة . المصدر السابق . ج ١ . ن (٤٦٠) .

([2]) آية رقم ٣٨ من سورة المائدة .

واتفق الفقهاء علي وجوب رد المسروق إلي المجني عليه ، إن كان قائما ، وعلي وجوب ضمانه إذا كلف ولم يقطع فيه الجاني لمانع .

إلا أنهم اختلفوا في وجوب ضمانه إذا تلف وقد قطع فيه سارقه . فالحنفية ، ذهبوا إلي عدم وجوب الضمان مطلقا موسرا كان السارق أو معسرا ، تلف المسروق بهلاك أو استهلاك ، لأن، الله عز وجل لم يذكر في الآية الكريمة غير القطع جزاء . فوجوب الغرم زيادة علي النص . وفرق المالكية ، بين الموسر والمعسر فأوجبوا الضمان في حالة ما إذا كان الجاني موسرا ، ولم يوجبوه إذا كان معسرا ، لأن تضمين المعسر لما سرق فيه عقوبة له وقطعه عقوبة أخري ، ولا تجتمع عقوبتان علي شخص واحد لجرم واحد .

وذهب الحنابلة ، والشافعي ، والنخعي ، وحماد ، والبتي ، والليث ، إلي وجوب الضمان مطلقا تلف المسروق بهلاك أو استهلاك ، لما رواه أبو داود ، والترمذي ، عن الحسن عن مسرة عن النبي صلي الله عليه وسلم أنه قال ، علي اليد ما أخذت حتى تؤديه . وبقياس المسروق علي المغصوب بجامع أن كلا مال قد تعلق به حق الغير فكما أن المغصوب يجب رد عينه إذا كان قائما وضمانه إذا كان تالفا فكذلك المسروق يجب رد عينه إذا كان قائما وضمانه إذا كان تالفا .

ونحن نري أن ما ذهب إليه الحنابلة ومن وافقهم هو الأصوب ، لما فيه من المحافظة علي أموال الناس وعدم ضياعها .

كما أجمعوا علي أنه لا قطع بالسرقة عام المجاعة ، لأن الضرورة تبيح التناول من مال الغير بقدر الحاجة ، لما روي عن مكحول أن النبي ﷺ قال ، لا قطع في مجاعة مضطر .

٢ - موضع تنفيذ عقوبة السرقة :

ينقسم هذا البند إلي ثلاثة مطالب ، أولها في موضع تنفيذ العقوبة في السرقة الأولي ، وثانيها في موضع التنفيذ في السرقة الثانية ، وثالثها في موضع التنفيذ في المرات التالية :

أ - موضع التنفيذ في السرقة الأولي :

اتفق فقهاء ، الحنفية ، و الشافعية ،و الحنابلة ، والمالكية ، علي أن من ثبت عليه اقتراف جرم السرقة لأول مرة وجوب قطع يده اليمني ، إذا كان صحيح الأطراف . فإذا لم تكن اليد اليمني غير صحيحة أو مقطوعة تعلق القطع بالرجل اليسرى .ومن حيث موضع القطع من اليد ، ذهب بعض الفقهاء إلي أن المقصود به هو مفاصل الأصابع التي تلي الكف ، وذهب الجمهور إلي أن القطع من الكوع وهو مفصل الكف .

ب - موضع التنفيذ في السرقة الثانية :

ذهب ، الحنفية ، والشافعية ، والحنابلة ، والمالكية ، إلي أنه إذا عاد من قطعت يمناه واندمل قطعه ، إلي اقتراف جرم السرقة مرة ثانية ، وجب قطع رجله اليسرى .

ونحن نري أن ما ذهب إليه بعض أهل الظاهر فيه تفويت لجنس المنفعة ، والحد زاجر لا مهلك .

وما ذهب إليه جمهور الفقهاء أولي بالاتباع ، لأن، من المتفق عليه أن لا يترك للسارق من اليد ما ينتفع به في البطش فلم تقطع من أصول الأصابع حتى يبقي له الكف . كذلك ينبغي أن لا يترك له من الرجل العقب فيمشي عليه .

والطريقة التي تتبع في القطع في هذه الحالة هي نفس الطريقة التي بيناها عند اقتراف جرم السرقة في المرة الأولي .

وبعد القطع ، أوجب بعض الفقهاء الحسم علي القاطع ، خشية الإتلاف والهلاك .

جـ - موضع التنفيذ في السرقات التالية :

أثارت العقوبة الواجب توقيعها علي الشخص المقترف لجرم السرقة بعد توقيع الحد عليه في المرة الثانية ، جدلا كبيرا بين الفقهاء .

فالحنفية ، والحنابلة ، والإمامية ، يرون أنها الحبس والضرب حتى تظهر توبته أو يموت ، وذهب الشافعية والمالكية إلي أنه إذا عاد السارق لاقتراف هذا الجرم للمرة الثالثة قطعت يده اليسرى، فإذا سرق مرة رابعة قطعت رجله اليمني ، لما روي أبو هريرة أن النبي ﷺ

قال في السارق إن سرق فاقطعوا يده ثم إن سرق فاقطعوا رجله ثم إن سرق فاقطعوا يده ، ثم إن سرق فاقطعوا رجله .

ونحن نري أن ما ذهب إليه ، الحنفيــة ، والحنابلــة ، مــن الاقتصار في عقوبة السرقة علي قطع اليد اليمني والرجل اليسرى هو الأولي بالاتباع ، لأن في قطع جميع أطراف الــسارق إتــلاف لمنافعه ، وذلك مما تأباه الشريعة الإسلامية .

فإذا سرق مرة خامسة بعد قطع أطراف الأربعــة فعقوبتــه القتل عند بعض الفقهاء . ويري البعض الآخر في المشهور عندهم أنها التعزيز حتى يتوب أو يموت ، لأن النبي ﷺ بين مــا يجــب عليه في أربع مرات فلو وجب في الخامسة قتل لبينه ﷺ .

الفصل الثالث
في جرم القذف

- **المبحث التمهيدي**
- **تعريف القذف**
- **المبحث الأول : أركان جريمة القذف :**

١ – الرمي بالزنا أن ينفي النسب .

٢ – أطراف الجريمة .

٣ – القصد الجنائي

- **المبحث الثاني : أدلة ثبوت القذف : (الشهادة – الإقرار)**
- **المبحث الثالث : العقوبة :**

- العقوبة البدنية (الجلد ثمانون جلده) .
- العقوبة المعنوية .

المبحث التمهيدي

القذف من الكبائر المنهي عن اقترافها (١) ، بالكتاب ، وبالسنة ، وبالإجماع.

فإما الكتاب فقوله تعالى {والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلده ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم} ([٢]) .

وقوله عز وجل {إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا في الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم} ([٣]) .

وأما السنة فقول النبي ﷺ اجتنبوا السبع الموبقات ، قالوا : وما هي يا رسول الله ؟ قال : الشرك بالله ، والسحر ، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق ، وأكل الربا ، وأكل مال اليتيم ، والتولي يوم الزحف ، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات .

وقوله ﷺ إن قذف محصنة يحبط عمله مائة سنة . وأما الإجماع ، فقد اتفقت كلمة المجتهدين من السلف والخلف ، علي تحريم القذف .

والحكمة في تحريم القذف قائمة في هذا التشريع علي رغبة المشرع في صيانة الأعراض من كل اعتداء يقع عليها .

([١]) ابن عابدين . ج ٣ . ص (٢٣٠)

([٢]) آية رقم ٤ من سورة النور .

([٣]) أية رقم ٢٣ من سورة النور .

وفي هذا الباب سنقسمه إلي ثلاثة فصول ، أولها في تعريف القذف وبيان أركانه ، وثانيها في الأدلة التي يثبت بها هذا الجرم ، وثالثها في بيان عقوبته .

تعريف القذف: في المذهب الحنفي عرف أحدهم القذف بأنه، رمي المحصن بصريح الزنى . وعرفه ثان بأنه ، رمي المحصن بالزنى .

وفي المذهب الشافعي عرفه أحدهم بأنه ، الرمي بزني في معرض التعيير لا الشهادة . وفي المذهب الحنبلي عرفه أحدهم بأنه، الرمي بالزنى . وعرفه ثان بأنه ، الرمي بزني أو لواط . وعرفه ثالث بأنه ، الرمي بزني أو لواط أو شهادة به .

وفي المذهب الملكي عرف أحدهم القذف الأعم بأنه ، نسبة آدمي غيره لزني أو قطع نسب مسلم . وعرف الأخص الموجب للحد بأنه ، نسبة آدمي مكلف غيره حرا عفيفا مسلما بالغا أو صغيرة تطيق الوطء لزني أو قطع نسب مسلم .

وفي المذهب الشيعي عرفه أحدهم بأنه إلقاء ، الفاحشة من شخص مخصوص علي شخص مخصوص . وعرفه ثان بأنه ، الرمي بزني يوجب الحد علي المقذوف .

ونحن نعرف القذف شرعا بأنه ، رمي ، البالغ ، العاقل ، المختار ، العالم بالتحريم ، غيره ، بزني أو بنفي نسب من أبيه .

المبحث الأول: أركان القذف

للقذف أركان ثلاثة ، ومن أجل هذا سنقسم هذا المبحث إلي ثلاثة مطالب ، أولها في الرمي بالزنى أو بنفي النسب ، وثانيها في أطراف الجريمة ، وثالثها في القصد الجنائي الواجب توافره لتحقيق الجرم .

١ - الرمي بالزنى أو بنفي النسب :

الركن المادي لجرم القذف هو الرمي بالزنى ، أو بنفي النسب ، بأي لغة كانت ، مع عجز الرامي عن إثبات ما رمي به غيره ، حتى ولو كان صادقا ، ذلك لأن القاعدة في الفقه الإسلامي قائمة علي أن من رمي إنسانا بواقعة أو بصفة وجب عليه أن يثبت صحة ما رماه به .

فإذا كان الرمي بغير الزنى أو نفي النسب ، فلا حد علي الرمي وإن استحق التعزير ، لأنه الحق الأذى والشين بغيره .

والقذف إما أن يكون ، صريحا ، أو كناية ، أو تعريضاً .

فأما الصريح ، فإنه يكون بألفاظ لا تحتمل غير الزنى . كما لو قال الرامي لغيره يا زاني ، أو يا عاهر ، أو أنت أزني من فلان أو مني ، أو قال له قد زنيت ، أو رأيتك تزني ، أو قال لأنثي يا زانية، أو زني بك فلان ، أو زني فرجك .

ولا خلاف بين الفقهاء ، في وجوب إقامة الحد بالقذف الصريح . وأما الكناية فإنها تكون بألفاظ تحتمل الزنى وغيره . كما لو قال إنه ليس بابن فلان ، أو قال له يا فاعلا بأمه ، أو يا فاسقا ، أو يا فاجر ، أو قال لأنثي يا قحبة ، أو يا فاجرة ، أو يا خبيثة ، أو

فضحت زوجك ، أو نكست رأسه ، أو جعلت له قرونا ، أو علقت عليه أولادا من غيره .

وقد اختلف الفقهاء في اعتبار ألفاظ الكناية قذفا يوجب الحد .

فذهب أبو حنيفة ، إلي أنه لا يكون في الكناية قذف إلا مع الغضب إذ هو قرينة قصده ، لأن الكناية محتملة والحد لا يجب مع الاحتمال ، لأنه شبهة .

وذهب الحنابلة إلى أنه ، لا حد في الكناية إلا أن يراد بها القذف ، وإن أوجبوا التعزير .

ويري الشافعي أنه ، لا حد في القذف بالكناية ، إلا إذا ثبت أن الجاني نوي بما قال لأن الكناية لابد فيها من النية .

ويري مالك وجوب الحد في القذف بالكناية إذا فهم منه ذلك أو دلت القرائن علي أن الرامي قصد ذلك . وإن كان يستثني الأب من ذلك لبعده عن التهمة في قذف فرعه .

وأما التعريض فيكون بلفظ وضع لمعني غير الزنى والزنى لازم له مع صحة إرادة المعني الذي وضع له اللفظ . كما إذا قال الرامي لغيره ، لست بزان .

والقذف بالتعريف فيه خلاف بين الفقهاء . فأبو حنيفة ، والشافعي ، وأبو يوسف ، وزفر ، والثوري ، ومحمد ، وأبو ثور ، وعطاء ، وابن حزم ، وأحمد في رواية عنه ، ذهبوا إلي أنه ، لا يجب الحد علي القاذف بالتعريض ، حتى يقر أنه أراد به القذف ، وإن استحق التعزير ، لأن الشارع الإسلامي فرق بين التصريح والتعريض في خطابه وجعل حكم أحدهما يخالف حكم الآخر ، فإن

النبي صلي الله عليه وسلم كان يعزر بالتعريض ، ولأن القذف بالتعريض فيه احتمال أنه لا يريد الرمي بالزنى وذلك الاحتمال شبهة والحدود تدرأ الشبهات .

وذهب مالك ، وأحمد في رواية أخري ، إلي أن القاذف بالتعريض عليه الحد ، كالصريح ، لما روي الزهري عن سالم عن عبد الله بن عمر قال ، كان عمر يضرب الحد بالتعريض ، ولما روي عن علي أنه جلد رجلا في التعريض وحده حد القذف .

ونحن نري أن ما ذهب إليه أبو حنيفة ومن وافقه أولي بالاتباع لأن التعريض فيه احتمال ، والاحتمال يزول بإقرار الرامي أو دلالة القرائن القوية علي مراده .

٢ - أطراف الجرم :

أطراف هذا الجرم ، القاذف ، والمقذوف . ولذا قسم إلي قسمين ، أولهما في الشروط الواجب توافرها في القاذف ، وثانيهما في الشروط التي يجب توافرها في المقذوف حتى يمكن إقامة الحد علي القاذف .

أ - شروط القاذف :

أوجب الفقهاء أن يكون القاذف ، مكلفا ، بأن يكون ، عاقلا، بالغا ، مختارا ، عالما بالتحريم حقيقة أو حكما ، ملتزما للأحكام.

ولذا لا حد علي الصغير ، والمجنون ، والنائم ، والمكره ، والجاهل بتحريم القذف لقرب عهده بالإسلام أو لنشأته بعيدا عن أهل العلم ، وكذلك لا تعزير عليه .

أما الحرية ، والإسلام ، والذكورة ، والإحصان ، والعفة ، فليست بشرط لتوقيع الحد علي الرامي .

أما النطق فقد أوجب بعض الفقهاء توافره في الرامي ، لأن إشارة الأخرس لا يستفاد منها الرمي بالزنى علي وجه اليقين . وذهب البعض الآخر إلي أنه لا يشترط النطق فإشارة الأخرس بالرمي معتبرة .

ونحن نري وجوب توافر النطق في الرامي لإقامة الحد عليه، لأن إشارة الأخرس فيها شبهة ، والحدود تدرأ الشبهات . ومن أجل ذلك نري أنه إذا كان الشخصي قادراً علي الكلام إلا أنه افتعل إشارات معينة يحاول بها أن يمثل فعل الزاني فلا حد عليه وإن استحق التعزير .

وذهب ، الحنابلة ، والحنفية ، والشافعية ، وعطاء ، والحسن، إلي أنه يشترك في القاذف أن لا يكون أصلا للمقذوف وإن علا . فإذا قذف أصل وإن علا ، ولده ، وإن نزل ، فلا يجب الحد عليه ، أبا كان أو أما ، قياسا علي القتل فإنه لا قصاص علي الوالد في قتل ولده فكذلك لا حد عليه في قذفه .

وتطبيقاً لهذا الرأي ليس للولد أن يطالب بعقوبة أبيه الذي قذف أمه الحرة المسلمة . أما إذا كان لها ولد من غير القاذف فله أن يطالب بعقابه لتحقق السبب وانعدام المانع .

وذهب مالك في رواية عنه ، وأبو ثور ، وابن المنذر ، وعمر بن عبد العزيز ، إلي أنه لا يشترط في القاذف أن يكون أصلا لإطلاق الآية .

وذهب الشيعة إلي وجوب توقيع الحد في هذه الحالة ، لأن الأبوة لا تسقط هذا الحد .

ونحن نري أن الرأي الأول هو الأصوب فإن توقيع الحد علي الأصل غير معهود في الشريعة ، ألا تري لا يقتص من الوالد في قتل ولده .

أما لو قذف الشخص أباه ، أو أمه ، وإن علوا ، أو أخاه ، أو عمه ، فالحنابلة ، والحنفية ، يوجبان إقامة الحد عليه .

وإذا كان القاذف ذميا ، وجب إقامة الحد عليه لأنه ملتزم للأحكام . أما الحربي المستأمن ، إذا اقترف هذا الجرم ، فذهب الحنفية ، والحنابلة ، إلي إقامة الحد عليه ، لأنه بأمانة ، ضمن ، ألا يتعرض له أحد بالإيذاء فيكون أيضا ملزما بألا يتعرض إلي أحد من المسلمين بالإيذاء .

وذهب الشافعية ، إلي عدم إقامة الحد عليه ، لعدم التزامه الأحكام ، لأن أمانة لا يقتضي التزامه الأحكام .

ونحن نري أن ما ذهب إليه الحنفية ، والحنابلة ، هو الأصوب ، لما في ذلك من المحافظة علي الأعراض من أي شخص كان .

ب - شروط المقذوف :

أوجب الفقهاء أن يكون المقذوف محصنا ، لقوله عزل وجل والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون . ولذا فقذف غير المحصن يوجب التعزير لا الحد .

ومن شروط الإحصان المتفق عليها بين الفقهاء ، الإسلام ، لقوله ﷺ من أشرك بالله فليس بمحصن ، والعقل .

أما البلوغ فلقد اشترط وجوب توافره في المقذوف كل من ، أبي حنيفة ، والشافعي ، وأبي ثور ، وأحمد في رواية عنه ، لأن زني الصبي لا يوجب الحد ، فنسبة الزنى إليه لا توجب أيضا الحد علي قاذفه .

أما مالك في رواية ، وإسحاق ، وأحمد في رواية ثانية ، فلا يشترطون البلوغ في المقذوف ، ما دام المقذوف عاقلا عفيفا ، يتعير بالقذف الممكن تصديقه ، وأن يكون مثله يطأ أو يوطأ . ونحن نأخذ بما ذهب إليه أنصار الرأي الأول .

وذهب أبو حنيفة ، والشافعي ، ومالك ، وأحمد ، والأوزاعي، إلي أنه لا حد علي قاذف العبد أو الأمة ، وإن أوجبوا التعزير .

وذهب داود إلي وجوب الحد علي قاذف العبد والأمة . ونحن نري أن ما ذهب إليه أنصار الرأي الأول هو الأقرب إلي الصواب .

ولا يشترط في المجني عليه وجوب توافر العدالة فيه . فإذا كان فاسقا لشربه الخمر ، أو لبدعة، ولكنه لم يعرف بالزنى وجب إقامة الحد علي قاذفة .

وذهب الحنابلة ، والحنفية ، إلي إقامة الحد علي قاذف الخصي . وخالفهم الحسن ، لأن العار منتف عن المقذوف والحد

إنما يجب لدفع العار عن المجني عليه . ونحن نري أن ما ذهب إليه الحسن هو الأقرب إلي الصواب .

ويري الحنفية ، والحنابلة ، إقامة الحد علي قاذف المحبوب. أما الشافعي ، وأبو ثور ، وابن المنذر ، فلا يرون إقامة الحد عليه .

ونحن نري أن رأي الشافعي ومن وافقه هو الأقرب إلي الصواب . وذهب الحنفية ، والحنابلة، إلي وجوب إقامة الحد علي قاذف المريض المدنف ، وعلي قاذف القرناء ، والرتقاء . أما أبو ثور ، فلقد خالف في الرتقاء فلم يوجب الحد علي قاذفها .

ونحن نري أن الرتقاء يدخل حكمها في عموم الآية ، ولذا يجب حد قاذفها لأنه قذف محصنة.

وعند أبي حنيفة ، ومالك ، والشافعي ، والشيعة ، يجب أن يكون الإحصان متوفرا في المقذوف إلي تنفيذ الحد علي القاذف .

أما أحمد فلا يشترط بقاء الإحصان إلي تنفيذ الحد ، لأن الإحصان شرط لوجوب الحد أثناء القذف . وبهذا الرأي أخذ ، أبو ثور ، وداود ، والمزني ، والثوري .

ونحن نري أن ما ذهب إليه أحمد ومن وافقه هو الأقرب إلي الصواب .

وأوجب الفقهاء أن يكون المقذوف معلوما ، وإلا فلا حد علي القاذف وإن استحق التعزير. ولذا من قذف أحد آخر دون أن يبين أي أحد يقصد بقذفه ، فلا حد عليه ، لأن الجلد الذي عناه القاذف في هذه الحالة غير معلوم . فلا يتعير به.

وأوجب الحنفية أن لا يكون المقذوف أخرسا ، لأنه لابد فيه من الدعوى وفي إشارة الأخرس احتمال يدرأ الحد .

ومن قذف أهل بلدة أو جماعة ، لا يتصور الزنى منهم لا يحد عند ، الحنابلة ، والشافعية لأنه لا عار عليهم به للقطع بكذبه، وإن عزر .

ومن قذف جماعة يتصور الزنى منهم عادة ، وقذف كل واحد بكلمة ، فلكل واحد حد ، لتعدد القذف وتعدد محله .

وذهب أبو حنيفة ، وأبو يوسف ، ومحمد ، وابن أبي ليلي ، وإسحاق ، والشعبي ، والزهري ، والنخعي ، ومالك ، والثوري ، والشافعي في رواية عنه ، إلي أنه إذا رمي القاذف جماعة بكلمة واحدة فعلية حد واحد إذا طالبوا أو طالب واحد منهم بإقامة الحد.

وذهب أبو ثور ، وابن المنذر ، وأحمد بن حنبل ، والشافعي في رواية أخري عنه ، إلي أن لكل واحد حدا .

ونحن نري أن ما ذهب إليه أنصار الرأي الأول هو الأقرب إلي الصواب ، لأن الله عز وجل لم يفرق بين قذف واحد أو جماعة .

وذهب أبو حنيفة ، والشافعي ، وابن أبي ليلي ، والشعبي ، وعطاء ، إلي أنه إن قذف الجماعة بكلمات فلكل واحد حد .

وذهب مالك ، وحماد ، إلي أنه لا يجب إلا حد واحد ، لأنه جناية توجب حدا فإذا تكررت كفي حد واحد .

وذهب الحنفية ، والحنابلة ، والمالكية ، والشافعية ، إلي أنه لا يقام حد القذف علي الرامي إلا إذا طلبه المقذوف لدفع العار عن نفسه .

كما أوجب الحنابلة ، استدامة الطلب إلي إقامة الحد علي القاذف لجواز العفو فلا يقام الحد.

والمدعي في هذه الدعوى هو المقذوف في حقه إن كان حيا، لأنه صاحب الحق في دفع العار عن نفسه ، بحيث إذا لم يطالب به فلا يحق لغيره المطالبة به ، لأن معني عدم المطالبة هو أن المجني عليه يكون قد ترك حقه ، من حيث دفع العار عن نفسه .

وإذا مات المجني عليه بعد القذف وقبل رفع الدعوى مع علمه بالقذف ، لم يكن لورثته أن يخاصموا الجاني ، لأن عدم رفع الدعوى قبل موته معناه أنه عفا ، أما إذا مات وهو لا يعلم بالجرم، فلورثته أن يخاصموا القاذف لدفع العار عن أنفسهم .

وعند أبي حنيفة إذا رفع المجني عليه الدعوى ثم توفي قبل الفصل فيها سقطت الدعوى بوفاته ، لأن حق الخصومة عنده في هذه الدعوى حق مجرد ليس مالا ولا بمنزلة المال فلا يورث .

أما الشافعي ، ومالك ، وأحمد ، فيرون أن للورثة في هذه الحالة حق الحلول محل مورثهم ، لأن حق الخصومة عندهم في هذه الدعوى يورث ، لأن العار الذي يلحق مورثهم يلحقهم . فإذا لم يكن له ورثة سقطت الدعوى عند الشافعي ، وأحمد .

ويري مالك في هذه الحالة أن للمقذوف أن يوصي بشخص يقوم مقامه في الدعوى . فلو أوصي علي هذا الوجه حل الوصي محله في الدعوى ولم تسقط الدعوى بموت المجني عليه .

وعند الحنفية لو مات المجني عليه أثناء إقامة الحد لا يكمل الباقي .

أما إذا كان المقذوف في حقه ميتا ، فقد اختلف الفقهاء فيمن له حق المخاصمة . فعند أبي حنيفة ، وأبو يوسف يثبت لأصله ، وإن علا ، ولفرعه ، وإن نزل ، حتى ولو كان محجوبا ، أو محروما عن الميراث بقتل ، أورق ، أو كفر ، لأن العار يلحق بكل من الأصل والفرع .

ولذا يثبت هذا الحق عندهما ، لولد البنت ولو مع وجود الأقرب خلافا لمحمد . كما يثبت لولد الابن حال قيام الولد خلافا لزفر .

أما الاخوة ، والأخوات ، والأعمام ، والعمات ، والأخوال ، والخالات فليس لهم حق الخصومة .

وعند الشافعي يثبت حق المخاصمة لكل من له حق الميراث، لأنه يورث عنده . وذهب بعض الشافعية إلي أن الخصومة تثبت لجميع الورثة إلا من يرث بالزوجية وقيل تثبت للعصبات دون غيرهم .

٣ - القصد الجنائي :

أوجب الفقهاء أن يتوافر لدي الرامي قصد اقتراف القذف ، لإمكان توقيع الحد عليه .

ويتوافر القصد الجنائي لجرم القذف يكون الرامي يعلم أن ما رمي به غير صحيح ، ويتبين عدم صحته بعدم استطاعته إثبات ما رمي به ، وبكون مختارا حين الرمي ، ولذا فلا عقاب علي المكره علي اقتراف هذا الجرم ، لانعدام الرضا بارتكاب الجرم ، ويكون القصد من رميه تعييرا لمقذوف تعييرا يتضرر به . ولذا فلا حد علي من قذف غيره بإذنه ، لأنه لا تعيير فيه وإن استحق التعزير.

وإن كان هناك رأي يوجب إقامة الحد في هذه الحالة ، لأن العار يلحق بالعشيرة والحد شرع لدفع العار .

المبحث الثاني : أدلة إثبات القذف [الشهادة – الإقرار]

أجمع الفقهاء علي أن القذف يثبت بالشهادة وبإقرار القاذف ، ولا يثبت بكتاب القاضي للقاضي .

وأختلف الفقهاء في ثبوت القذف بالشهادة علي الشهادة ، فذهب جمهور الفقهاء إلي أنه لا يثبت بها ، وذهب مالك إلي أنه يثبت بها .

واختلف الفقهاء أيضاً في ثبوت القذف بيمين المقذوف إذا لم يكن للقاذف بينه . فذهب الشافعي إلي صحة إثباته بيمين المقذوف. وذهب أحمد ، ومالك ، إلي أنه لا يصح إثباته بيمين المقذوف .

وهذا المبحث ينقسم إلي جزئين ، أولهما في الشهادة ، وثانيهما في الإقرار .

١ - الشروط العامة للشهادة :

للاعتداد بالشهادة عن الشافعية ، والحنفية ، والحنابلة ، يجب أن تؤدي بلفظ أشهد ، دون غيره من الألفاظ الأخرى .

أما عند المالكية ، وابن القيم ، وابن تيمية ، فالراجح ، جواز أداء الشهادة بأي لفظ يفيد معناها . ونحن نري أن ما ذهب إليه أنصار الرأي الثاني هو الأقرب إلي الصواب .

ويجب أن تكون الشهادة عن علم قاطع لا يبقي معه أي ريبة أو شك . كما يجب أن تصدر الشهادة في مجلس القضاء . فلا اعتداد بالشهادة التي تصدر في غير هذا المجلس ، حتى ولو صدرت في مجلس تحكيم .

وأوجب بعض الفقهاء أن يسأل الشاهد عن القذف ، ما هو ، ومتي ، وأين وقع ، لاحتمال أن يكون القذف قد وقع في دار الحرب أو في دار البغي ، ذلك لأن القذف في هذين الدارين لا يؤاخذ عليه لأنه لا ولاية للمسلمين في هذين الدارين . وذهب الشافعي إلي وجوب الحد علي القاذف في غير دار الإسلام .

وإذا وقعت الشهادة علي القذف ، إلا أنه اختلف الشاهدان في المكان الذي وقع فيه ، أو في الوقت الذي حدث فيه ، قبلت الشهادة عند أبي حنيفة ، والمالكية ، لأن اختلاف مكان القذف أو زمانه لا يوجب اختلاف القذف لجواز أن يتكرر القذف الواحد في مكانين أو في زمانيين . لآن القذف من باب الكلام والكلام مما يحتمل التكرار والإعادة . أما أبو يوسف ، ومحمد ، فلا يقبلان هذه الشهادة ، ولذا لا حد عندهما بناء عليها ، وذلك لأن الشاهدين في هذه الحالة شهداء بقاذفين مختلفين لأن القذف في مكان أو زمان معينين يخالف القذف في مكان آخر وزمان آخر ، فقد شهد كل واحد منهما بقذف غير القذف الذي شهد به الآخر فليس علي أحد القاذفين شهادة شاهدين فلا يثبت أحدهما .

ونحن نأخذ بهذا الرأي ، لأن الاختلاف في الزمان أو المكان فيه شبهة عدم التيقن .

كما أنه إذا اختلف الشاهدان في اللغة التي وقع بها القذف بطلت شهادتهما ، لأنه لابد من اتفاق الشهود علي اللغة التي وقع بها القذف وإلا بطلت الشهادة .

وفيما يتعلق بإثبات واقعة القذف أوجب الفقهاء شهادة شاهدين . ولذا لا يثبت هذا الجرم بشهادة رجل واحد .

أما فيما يختص بنفي نسبة القذف فللمتهم أن ينكر ويستشهد علي ذلك بمن يشاء من الرجال والنساء دون التقيد بعدد معين من الشهود . وإذا رجع الشاهد عن شهادته ، كان رجوعه شبهة تدرأ الحد عن القاذف .

١ - الشروط الواجب توافرها في الشاهد :

أوجب الفقهاء أن يتوافر في الشاهد وقت الأداء ، البلوغ ، والذكورة ، والنطق ، والعقل ، والإسلام ، والحرية ، والعدالة ، والاختيار ، والإبصار ، للأخذ بشهادته .

ولذا لا يثبت القذف بشهادة النساء ، وحدهن ، وإن كثرن ، أو مع رجال ، ولا بشهادة الأخرس ولو فهمت إشارته ، ولا الصبي، ولا المجنون ، ولا المتوه، ولا الأعمى ، ولا الفاسق ، ولا العبد .

وأوجب الحنفية ، أن لا يكون الشاهد محدوداً في قذف وإن تاب ، خلافا للشافعية ، و الجعفرية ، والحنابلة ، والمالكية ، فإنهم يرون قبول شهادة المحدول في قذف بعد التوبة .

ونحن نري أن ما ذهب إليه أنصار الرأي الثاني هو الأقرب إلي الصواب .

وإذا ما توافر في الشاهد كل هذه الشروط ، أدي الشهادة بدون يمين عند بعض الفقهاء . وإن كان البعض الآخر منهم يري

وجوب تحليف الشاهد اليمين بالرغم من توافر كل الشروط السابق الإشارة إليها . وبهذا الرأي نأخذ .

٣- الإقرار

١- الشروط العامة للإقرار :

أوجب الفقهاء أن يكون الإقرار صريحا لا لبس فيه ولا غموض للاعتداد به في جرم القذف. ولذا لا اعتداد بالإقرار الذي يثير الشك ، أو يحتمل التأويل .

كما أوجب جمهور الفقهاء أن يصدر الإقرار بالقذف عند القاضي . ولذا لا اعتداد بالإقرار الصادر عند من لا ولاية له في إقامة الحد ، خلافا لأبي حنيفة فإنه يري جواز الشهادة علي الإقرار بالقذف إذا حدث في غير مجلس القضاء ، لأن إنكار الإقرار بالقذف عنده لا قيمة له ولا يعتبر رجوعا عن الإقرار .

ونحن نري أن ما ذهب إليه أنصار الرأي الأول هو الأقرب إلي الصواب . ويكتفي الحنفية ، والشافعية ، والحنابلة ، والمالكية بصدور الإقرار مرة واحدة ، إذ لا حاجة عندهم لتكراره ، للاعتداد به .

واتفق الحنفية ، والحنابلة ، والشافعية ، والمالكية علي عدم قبول رجوع المقر عن إقراره ، لأن رجوعه لا ينفي العار عن المقذوف .

٢- الشروط الواجب توافرها في المقر :

أوجب الفقهاء أن يكون المقر ، عاقلا ، بالغا ، ناطقا ، مختارا ، لكي يعتد بإقراره . فلا يعتد بإقرار ه .

فلا يعتد بإقرار المجنون ،والصبي ، والأخرس ، والمكره والنائم . إما إقرار الأعمى ، والأنثى ،و العبد ،و الذمي ، والمستأمن ، فمعتد به ، لأن البصر ، والذكورة ، والحرية ، ليست بشرط لقبول الإقرار في القذف .

ويجب أن يسأل المقر عن ، القذف ، ما هو ، وأين وقع ، لاحتمال أن يكون القذف قد وقع في غير دار الإسلام ، ومن هو المقذوف في حقه ، لكنه لا يسأل عن متي وقع القذف منه ، وذلك لأن هذا الجرم لا يسقط بالتقادم عند فقهاء الحنفية .

فإذا ما بين المقر كل هذه الأمور ، وتبين منها القاضي أن جميع الشروط اللازم توافرها قد توفرت في حق المقر وجب عليه إقامة الحد .

المبحث الثالث: عقوبة جرم القذف

عقوبة القذف في التشريع الإسلامي بدنية ، ومعنوية . ولذا سنقسمه إلي قسمين ، أولهما في العقوبة البدنية ، وثانيهما في العقوبة المعنوية .

١ - العقوبة البدنية :

أجمع الفقهاء علي أن عقوبة القاذف البدنية إذا كان حرا ، رجلا كان أو امرأة ، هي الجلد ثمانون جلدة ، لقوله تعالي ، والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون .

أما إذا كان القاذف رقيقا ، فقد اختلف الفقهاء في مقدار عقوبته . فذهب الجمهور إلي أنها أربعون جلدة نصف عقوبة الحر قياسا علي عقوبته في الزنى بجماع أن كلا منهما حد قصد به حفظ الأعراض . وذهب الأوزاعي ، وداود ، وأبو ثور ، وعمر بن عبد العزيز ، إلي أن عقوبته ثمانون جلدة كعقوبة الحر لعموم الآية .

ونحن نري أن ما ذهب إليه جمهور الفقهاء أولي بالاعتبار ، لما رواه يحيي بن سعيد الأنصاري قال ، ضرب أبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم مملوكا افتري علي حر ثمانين جلدة ، فبلغ عبد الله بن عامر بن ربيعة فقال ، أدركت الناس زمن عمر بن الخطاب إلي اليوم ، فما رأيت أحدا ضرب المملوك المفتري ثمانين قبل أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم .

وفي التشريع الوضعي يعاقب المشرع علي القذف عادة بالحبس وبالغرامة. ونحن نري أن هذه العقوبة لا تتناسب ألبته مع هذا الجرم . ولذا نري وجوب تشديدها لكي تتناسب مع خطورته.

واتفق الفقهاء في التشريع الإسلامي علي أن القاذف لا يجرد من جميع ثيابه عند إقامة الحد عليه ، بل يترك له ما يستر عورته وأقله ثوب لا يمنع وصول الألم . أما إذا كان الثوب يمنع وصول الألم ، كالفرو ، والحشو ، جرد منه ، لما روي عن علي بن أبي طالب أنه قال ، يجلد القاذف وعليه ثيابه وينزع عنه الحشو والجلد .

ويجلد القاذف قائماً غير ممدود . إذا كان رجلا ، أما الأنثى فتضرب قاعدة لأنه أستر لها ، يفرق الضرب علي الأعضاء ، مخافة أن يؤدي تنفيذ الحد في موضع واحد إلي التلف ، لأن الحد للزجر لا للإتلاف .

ولا يجوز إقامة الحد في الحر والبرد الشديدين ، لما في الإقامة فيها من خوف الهلاك والحد زاجر لا مهلك .

ولا يقام الحد علي مريض حتى يبرأ ، ولا علي حامل حتى تضع حملها ، لأن في إقامة الحد عليهما هلاك الولد أو هلاكها ، ولا علي النفساء حتى تنقضي مدة نفاسها لأن النفاس نوع مرض، قد يؤدي إلي الهلاك .

٢ - العقوبة المعنوية :

لا خلاف بين الفقهاء في أن عدم قبول شهادة القاذف بعد جلده وقبل توبته من تمام حد القذف ، فإنه يتحقق بالجلد وهو عقوبة بدنية ، ومعنوية وهي رد شهادته وعدم اعتبارها بعد جلده وقبل توبته ، لقوله تعالي ، والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا .

وإنما الخلاف بينهم في قبول شهادته قبل توقيع الحد عليه . فذهب الحنفية ، والمالكية ، إلي قبول شهادته ، لأن الله تعالي رتب عدم قبول شهادة القاذف علي القذف بشرط متراخ ، وهو عدم الإتيان بالبينة ، وذلك إنما يكون بعد الحكم عليه بالكذب .

وذهب الشافعية ، والحنابلة ، إلي رد شهادته ، لأن القذف هو المعصية الموجبة للعقوبة ، فهو الذي يصح أن يناط به رد شهادته .

ونحن نري أن ما ذهب إليه أنصار الرأي الأول من قبول شهادة القاذف قبل جلده هو الراجح لقوة أدلته ، ولأن الرمي بالزنى أو ينفي النسب لا يعتبر قذفا تترتب عليه العقوبة إلا إذا عجز الرامي عن إقامة البينة ، أما مجرد الرمي فبالاتفاق لا يعتبر قذفا ترتب عليه العقوبة .

واختلف الفقهاء أيضاً في قبول شهادة القاذف بعد توقيع الحد عليه وبعد توبته . فذهب الحنفية ، وشريح ، والحسن والنخعي ، والثوري ، إلي عدم قبول شهادته ، وهي رواية عن ابن عباس .

واستدلوا علي ذلك بأن الاستثناء الوارد في آية القذف لا يرجع إلى كل ما قبله من الجمل بل يرجع إلي الجملة الأخيرة فقط ، يدل لذلك أن لفظ التأبيد في قوله تعالي ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا يمنع من رجوع الاستثناء إلي هذه الجملة لأنه نص في رد الشهادة في جميع الأحوال تاب أو لم يتب، ولأن جملة ولا تقبلوا معطوفة علي قوله فاجلدوهم ثمانين جلدة فهي في حيز الحد ومن تتمته، لأن العطف للاستدراك لا سيما مع وجود المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه وهي أن كلا منهما جزاء علي جريمة القذف لإيلامه وزجره عن اقترافها .

وذهب الشافعية ، والجعفرية ، والمالكية ، والحنابلة ، والبتي، وإسحاق ، وأبو عبيدة ، وابن المنذر ، إلي قبول شهادته، وهو رواية عن عمر بن الخطاب .

وعللوا ذلك بأن الاستثناء في قوله إلا الذين تابوا يرجع إلي كل ما تقدم من الجمل ، لأن الاستثناء إذا تعقب جملا معطوف بعضها علي بعض انصراف إلي الكل ، ولأن رد الشهادة لم يكن إلا لفسق القاذف ، وحيث زال السبب بالتوبة زال ما ترتب عليه وهو رد الشهادة .

ونحن نري أن ما ذهب إليه الشافعية ومن وافقهم من قبول شهادة المحدود في قذف بعد التوبة أولي بالاعتبار . يؤيد ذلك ما ورد في قصة الإفك المشهورة فقد أقام النبي ﷺ الحد علي جميع من قذف ولم ينقل عن النبي ﷺ ولا عن صحابته أنهم ردوا شهادة واحد ممن حصل منه القذف بعد الحد والتوبة ، بل

خاطبهم الله عز وجل بقوله ، ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكي منكم من أحد أبدا . ولا شك أن التزكية من الله سبحانه وتعالى أرفع من قبول شهادتهم .

ولما في رد شهادة القاذف بعد توبته من الحرج والتضييق علي الناس مما لم يعهد مثله في الشريعة الإسلامية السمحاء . علي أن الاعتداء علي النفس بالقذف ليس بأكثر من الاعتداء عليها بالقتل فكما لم ترد شهادة القاتل بعد توبته . فكذلك لا ترد شهادة القاذف بعد توبته بل هي أولي في عدم الرد لأن الاعتداء علي النفس بالقتل أشد من الاعتداء عليها بالقذف وحيث لم يعتبر الاعتداء علي النفس بالقتل مع التوبة مناطا لرد الشهادة في الأولي عدم اعتبار الاعتداء علي النفس بالقذف مناطا لرد الشهادة.

وقد ذهب الحنفية ، و الحنابلة ، والشافعية ، والمالكية ، والشيعة ، إلي أن من قذف شخصا عدة مرات قبل إقامة الحد عليه حد حدا واحدا فقط عليها جميعها ، لأن الحد الواحد يحقق كذب القاذف ويمحو العار الذي لحق المقذوف وهو المقصود من الحد فلا فائدة في تكراره .

أما إذا أقيم الحد علي القاذف مرة ثم عاد فقذف فإنه يقام عليه الحد وهكذا كلما قذف وحد ثم عاد فإنه يقام الحد عليه لأنه لم ينزجر بالأول فيقام عليه الثاني ولأن المقذوف في كل مرة يلحقه العار ولا ينمحي إلا بإقامة الحد علي القاذف .

ويسقط حق القذف عن القاذف بإقامة البينة علي ما قذف به أو بإقرار المقذوف نفسه بصحة ما قذف به ، أو باللعان في حق الزوجة فلا يقام الحد علي الزوج لأن حد القذف إنما يثبت بعدم إقامة البينة مع عدم الإقرار وبعدم اللعان ، فإذا وجدت هذه الأمور سقط حد القذف.

الفصل الرابع
في جرم شرب الخمر

- تمهيد
- تعريف الخمر
- أركان جريمة شرب الخمر
  ١ – فعل الشرب .
  ٢ – الشارب
  ٣ ـ القصد الجنائي
- أدلة ثبوت الجريمة
- العقوبة

المبحث التمهيدي

شرب الخمر من الكبائر المنهي عن تعاطيها بالكتاب والسنة وبالإجماع ، أما الكتاب فقوله تعالي : {يا أيها الــذين آمنــوا إنمــا الخمر والميسر والأنصاب الأزلام رجــس مــن عمــل الــشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون إنما يريد الشيطان أن يوقع بيــنكم العــداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الــصلاة فهل أنتم منتهون} .

وأما السنة فقول الرسول ﷺ كل مسكر خمر ، وكــل خمــر حرام .

وقوله ﷺ لعن الله الخمر ، وشاربها ، وساقيها ، وبائعها ، ومبتاعها ، وعاصرها ، ومعتصرها ، وحاملها ، والمحمولة إليه .

وقوله ﷺ لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤتمن .

وقوله ﷺ مدمن الخمر كعابد وثن . وأما الإجماع فقد اتفقــت كلمة المجتهدين من السلف والخلف علي تحريم شرب الخمر .

وحكمة تحريم تعاطي الخمر قائمة في التــشريع الإســلامي علي رغبة المشرع في حفظ عقول البشر ، فضلا عن أنهــا تفــسد الأبدان ، وتتلف الأموال ، الأمر الذي يكون من نتيجته هدم كيــان المجتمع .

وهذا الباب سنقسمه إلي أربعة فصول ، أولها فــي تعريــف الخمر ، وثانيها في أركان جرم شرب الخمر ، وثالثها فــي الأدلــة التي يثبت بها هذا الجرم ، ورابعها في عقوبة مقترفة .

تعريف الخمر : ذهب أكبر علماء اللغة إلي أن الخمر هـو، كل شراب مسكر سواء أكان متخذا من ثمرات النخيل والأعنـاب أم من غيرهما . وذهب فريق آخر إلي أنها ما أسـكر مـن عـصير العنب خاصة .

ونحن نري أن ما ذهب إليه أنصار الرأي الأول هو الأقرب إلي الصواب ، لقوله ﷺ إن من الحنطة خمرا ، ومن الشعير خمرا ، ومن الزبيب خمرا ، ومن التمر خمرا ، ومن العسل خمرا ، فإنه يفيد أن الخمر كما يطلق علي عصير العنب يطلق علي غيره من كل مسكر . والأصل في الإطلاق الحقيقة .

أما في اصطلاح الفقهاء ، فقد اختلفوا في بيان حقيقة الخمر ، فذهب الشافعية ، والمالكية ، والحنابلة إلي أنها كل شراب مـسكر ، سواء أكان عصيرا للعنب أو لأي مادة أخري ، كالبلح ، والزبيب ، والقمح ، والشعير ، والأرز ، لما رواه أحمـد ، وأبـو داود ، و الترمذي ، وابن ماجه ، عن النعمان بن بشير قال ، قال رسول الله ﷺ إن من الحنطة خمرا ، ومن الشعير خمرا ، ومن الزبيب خمـرا ، ومن التمر خمرا ، ومن العسل خمرا . ولما رواه مسلم من قولـه ﷺ كل مسكر خمر . ولمـا رواه مـسلم ، وأحمـد ، وأبـو داود ، والترمذي ، وابن ماجه ، والنسائي ، عن أبي كثير ، قال سـمعت ، أبا هريرة يقول ، سمعت رسول الله ﷺ يقول ، الخمر مـن هـاتين الشجرتين النخلة والعنبة .

وذهب الحنفية إلي أنها ما أسكر من عصير العنـب ، لمـا رواه البخاري عن ابن عمر أنه قال ، حرمت الخمر وما بالمدينـة

منها شيء . فان ابن عمر أخبر أن الخمر حين حرمــت لــم يكــن بالمدينة منها شيء مع وجود أنبذه كثيرة فيهــا حــين نزلــت آيــة التحريم ، فنفيه وجود الخمر مع وجود أنبــذه كثيــرة دل علــي أن الأنبذة لا تسمي خمرا ، ولا ما ساغ له نفي وجود الخمر . فعلم من ذلك أن المراد بالخمر في الآية الكريمة هو النيئ من عصيرا لعنب المشتد .

ونحن نأخذ بالرأي ، لأن تسمية كل مسكر خمرا إنما جاءت عن النبي صلي الله عليه وسلم ، يؤيد ذلك ما روي البخــاري عــن أنس قال ، كنت أسقي أبا عبيدة وأبا طلحة وأبي بــن كعــب، مــن فصيح زهو وتمر فجاءهم آت فقال ، إن الخمر قد حرمت ، فقــال أبو طلحة ، قم يا أنس فاهرقها فهرقتها .

المبحث الأول

أركان جرم شرب الخمر

لجريمة شرب الخمر ثلاثة أركان ، أولها فعل الشرب ، وثانيها الشارب ، وثالثها القصد الجنائي الواجب توافره لدي الشارب لإمكان عقابه ، وسنتكلم عليها في ثلاثة مباحث .

١ - فعل الشرب :

الركن المادي لجريمة شرب الخمر هو تعاطي الخمر عن طريق الفم فقط ، بحيث يصل إلي الحلق ولو لم يصل إلي الجوف .

فإذا كان التعاطي عن طريق الفم ، ولم يصل إلي الحلق ، أو كان عن طريق غير الفم كالأنف ونحوه ، أو الحقن ، سواء وصل إلي الحلق أو الجوف أم لم يصل فإنه لا يعتبر شربا للخمر يترتب عليه الحد .

ولا خلاف بين الحنفية ، والحنابلة ، والشافعية ، والمالكية ، في أن من شرب من نيء عصير العنب المشتد يجب حده سواء شرب قليلا أم كثيرا ، وسواء سكر أم لا .

ولكنهم اختلفوا فيمن شرب النبيذ المسكر . فذهب الشافعية ، والحنابلة ، والمالكية ، ومحمد ، إلي أن من شرب النبيذ المسكر قليلا كان أو كثيرا يجب حده سكر أو لم يسكر ، لما رواه مالك عن ابن شهاب عن السائب ابن يزيد أنه أخبره أن عمر بن الخطاب خرج عليهم فقال إني وجدت من فلان ريح شراب فزعم

أنه شراب الطلاء وأنا سائل عما شرب فإن كان يسكر جلدته فجلده عمر الحد تاما .

وذهب أبو حنيفة ، وأبو يوسف ، إلي أن العقوبة لا تجب في الأنبذة المسكرة إلا بالسكر ، لما رواه الدار قطني أن أعرابيا شرب من إداوة عمر نبيذا فسكر به فضربه الحد ، فقال الأعرابي ، إنمـــا شربته من إداوتك ، فقال عمر إنما جلدناك علي السكر .

وذهب أبو ثور إلي أن من شربه معتقـــدا تحريمـــه تجـــب عقوبته ومن شربه متأولا لا تجب عقوبته ، لأن التأويل شبهة كعدم العلم بالحرمة .

ونحن نري أن ما ذهب إليه جمهور الفقهاء ، هـــو الأقـــرب إلي الصواب ، لأننا لو لم نعاقب كل من شرب النبيذ المسكر مـــن أي مادة اتخذ قليلا كان أو كثيرا سكر أو لم يسكر ، لفتحنا البـــاب للمفتونين الذين لا يردعهم عن المعاصي إلا أن يروا العـــذاب رأي العين .

٢ – الشارب :

لإمكان توقيع حد الـــشرب أوجـــب الحنفيـــة ، والحنابلـــة ، والمالكية ،والشافعية، أن يكون الشارب ، بالغا ، عاقلا .

ولذا لا عقاب عندهم إذا كان الشارب صبيا ، أو مجنونـــاً ، وذلك لعدم التكليف . كما أوجب جمهور الفقهاء أن يكون الـــشارب مسلما لإمكان عقابه .

ولذا لا حد عندهم إذا كان الشارب كافرا ، أو ذميا ، ولــو رضي بحكمنا ، لاعتقاده إباحة الشرب ، ولأنه لم يلتزم بالذمة مالا يعتقده .

وذهب ابن حزم ، والحسن بن زيادة ، إلي أنه يحد إذا سكر .

ونحن نأخذ بالرأي الأول ، لأنه أقرب إلي الصواب .

كما ذهب جمهور الفقهاء إلي أنه لا حد عندهم علي الحربي ، والمعاهد ، لأنهما لم يلتزما أحكام الإسلام .

واتفق الفقهاء علي عــدم اشــتراط الــذكورة ، والحريــة ، والبصر ، في إقامة الحد علي الشارب .

ولذا يجب إقامة الحد علي الشارب ، ذكرا كــان أو أنثــي ، حرا كان أو رقيقا.

وذهب أبو يوسف ، ومحمد ، والحنابلة ، والشافعية ، إلي أن السكران الذي يجب عقابه هو الذي يخلط في كلامه مخالفا عادتــه حال صحوة ، لقوله عز وجل ، يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ، ولما روي أن عليا قال ، إذا شرب سكر وإذا سكر هذي .

وذهب أبو حنيفة إلي أن السكران الذي يجب عقابه هو الذي لا يعرف السماء من الأرض ولا الأنثى من الــذكر ، لأن عقوبــة السكران حد والحدود يؤخذ في أسبابها بأقصاها ، وأقصي الــسكر يغلب السرور علي العقل فيسلبه التمييز بين شي وآخر .

وذهب مالك إلي أن السكران الذي يجب إقامة الحد عليه هو الشخص الذي يستوي عنده الحسن والقبيح .

ونحن نري أن ما ذهب إليه أنـــصار الـــرأي الأول ، هـــو الأقرب إلي الصواب.

٣ - القصد الجنائي :

لإمكان إقامة الحد علي الشارب ، أوجب جمهور الفقهـــاء ، أن يكون عالما بتحريم شرب الخمر .

فإذا ادعي الشارب الجهل بالتحريم ، فإن كان ناشـــئا ببلـــد الإسلام لم تقبل دعواه ، لأن هذا لا يكاد يخفي علي مثله ، أمـــا إذا كان حديث عهد بالإسلام ، أو ناشئا ببادية بعيدة عن بلاد الإســـلام، قبل منه ادعاؤه لاحتمال ما ادعاه .

وذهب مالك إلي عدم قبول دعوى الجهـــل بـــالتحريم ، لأن ظهور الإسلام وانتشاره يبعد معه جهل تحريم شرب الخمر . وإلي هذا ذهب أيضا فقهاء الشيعة .

ونحن نأخذ بما ذهب إليه مالك ومن وافقه لأنه أقـــرب إلـــي الصواب .

وذهبوا أيضاً إلي أنه ، يشترك أن يعلم الشارب أن ما يشربه خمر .

ولذا لا حد علي من جهل أن ما يشربه خمر ، لأن الـــشارب في هذه الحالة يكون جاهلا بحقيقة المشروب . وإذا شـــرب شـــيئا يعتقد أنه خمر فتبين أنه غير خمر فلا حد عليه ، ولكن عليـــه إثـــم الجراءة .

ولتوقيع الحد علي الشارب أوجب ، الــشافعية ، والحنفيــة ، والمالكية ، والحنابلة ، والشيعة أن يكون مختارا ، لقوله ﷺ عفــي لأمتي عن الخطأ والنسيان ، وما استكرهوا عليه .

ولذا لا حد علي الشارب المسكر ، لانعدام الرضــا عنــده . سواء أكره بالوعيد من قادر ، أو بالضرب ، أو الجيء إلي شــربها بأن يفتح فوه وتصب فيه .

وذهب الحنفية ، والحنابلة ، والشافعية ، وأكثــر المالكيــة ، والشيعة ، إلي اشتراط أن لا تكون هناك ضرورة لشربها .

ولذا لا حد علي من غص باللقمة ، وخاف علي نفسه الهلاك . ولم يجد سائلا يسيغها به ولو نجسا سوي الخمر ، لقوله عز وجل ، فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه .

وذهب ابن عرفه إلي وجوب إقامة الحد في هــذه الحالــة ، لعموم النصوص الدالة علي النهي عن شرب الخمر .

ونحن نأخذ بالرأي الأول ، لأن العموم قــد خــص بحالــة الاضطرار .

وذهب الحنفية ، والظاهرية ،والشافعي في رواية عنه ،إلــي أنه لا حد إذا شربت الخمر لدفع الجوع أو العطش الــشديد الــذي يخشى صاحبه الهلاك علي نفسه ولم يجد ما يسد به رمقه أو يزيــل به ظمأه ولو نجسا إلا الخمر ، لقوله تعالي ، وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه .

وذهب المالكية ، والشافعي في رواية أخري ، والحنابلـــة ، إلي وجوب إقامة الحد في هذه الحالة لأنه لا فائدة في شرب الخمر لدفع الجوع والعطش .

وذهب بعض الحنابلة إلي أن ، شرب الخمر لعطش ينظـــر فيه فإن كانت الخمر ممزوجة بما يروي من العطش أبيحت لدفعـــه عند الضرورة كما تباح الميتة عند المخمصة وان كانت صـــرفا أو ممزوجة بشيء يسير لا يروي من العطش حرمت وعلي شـــاربها الحد .

ونحن نري أن ما ذهب إليه بعض الحنابلة هو الأقرب إلـــي الصواب .

وذهب الحنفية ، والحنابلة ،والمالكية ، والشافعي ، في رواية عنه ، إلي وجوب إقامة الحد علي من اضطر إلي ، شرب الخمـــر للتداوي ، وخاف علي نفسه الموت ، سواء أكانت الخمر صـــرفة أم ممزوجة . لما رواه أحمد عن مخارق أن النبي ﷺ دخـــل علـــي أم سلمة وقد نبذت نبيذا في جرة فخرج والنبيذ يهدر فقال النبي ﷺ مـــا هذا ، فقالت فلانة اشتكت بطنها فقعت لها فدفعـــه برجلـــه فكـــسره وقال ﷺ إن الله لم يجعل فيما حرم عليكم شفاء . ولما رواه أبو داود عن أبي الدرداء قال ، قال رسول الله ﷺ إن الله أنزل الداء والدواء وجعل لكل داء دواء فتداووا ولا تداووا بالحرم .

وذهب الشافعي في رواية عنه ، والظاهرية ، إلـــي جـــواز التداوي بالخمر صرفا كانت أو ممزوجة ، لقوله عز وجـــل ، وقـــد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه ، ولأن المضطر إلي

التداوي بها كالمغصوص المضطر إلي شربها فكما أبيحــت للثــاني فتباح للأول .

ونحن نري أن ما ذهب إليه أنصار الرأي الأول هو الأقرب إلي الصواب ، لعموم النصوص الواردة في تحريم الخمر .

المبحث الثاني

أدلة إثبات جرم شرب الخمر

لا خلاف بين الفقهاء في أن جرم شرب الخمر يثبت عند القاضي بالشهادة وبالإقرار .

كما لا خلاف بينهم في أنه لا يثبت بكتاب القاضي للقاضي ، ولا بعلم القاضي الشخصي ، ولا باليمين المردودة .

وإنما اختلفوا في إثباته بالرائحة ، أو بـــالقيء ، أو بـــشهادة واحد بالشرب وآخر بالرائحة ، أو بالشهادة علي الشهادة .

ولهذا سنقسم المبحث إلي قسمين ، أولهما في أدلـــة الإثبـــات المتفق عليها وثانيهما في أدلة الإثبات المختلف فيها .

١ - أدلة الإثبات المتفق عليها :

أدلة إثبات جرم شرب الخمـــر المتفـــق عليهـــا فـــي الفقـــه الإسلامي هي الشهادة والإقرار . فينقسم ذلك إلـــي قـــسمين هـــم ا الشهادة والإقرار .

١ - الشهادة :

تنقسم إلي قسمين ، أولهما في الشروط العامـــة الواجـــب توافرها في الشهادة التي يثبت بها جرم شرب الخمر ، وثانيهما في الشروط الواجب توافرها في الشاهد .

أ - الشروط العامة للشهادة :

لقبول الشهادة أوجب فقهاء الحنفية ، والحنابلة ، والشافعية ، أن تؤدي بلفظ أشهد دون غيره من الألفاظ الأخـــرى ، وأن تكـــون

بمعني الخبر دون القسم . فإذا لم يذكر الشاهد هذا اللفظ وقال أعلـــم أو أتيقن لا تقبل شهادته .

والرأي الراجح عند المالكية ، أنه يصح أداء الـــشهادة بهـــذا اللفظ وبغيره مما يفيد معناه .

ب - الشروط الواجب توافرها في الشاهد :

لكي يعتد بشهادة الشاهد يجب أن يتوافر لـــه وقـــت أدائـــه للشهادة ، البلوغ ، والعقـــل ، والـــذكورة ، والنطـــق ، والبـــصر ، والإسلام ، والحرية ، والعدالة .

ومن أجل هذا لا تقبل شهادة صبي لم يبلغ بعد ، ولا مجنون ، ولا معتوه ، ولا أنثي ولو مع ذكر ، ولا أخرس حتى ولو فهمـــت إشارته ، ولا أعمي . ولا كـــافر ، ولا رقيـــق ، ولا فاســـق ، ولا مستور حال لا تعلم عدالته الجواز أن يكون فاسقا .

وأوجب الفقهاء ، أن لا تجر شهادة الشاهد إلي نفسه مغنما ، وأن لا تدفع عنه مغرما ، لأن ذلك يورث التهمة التي تدفع شـــهادته .

٢ - الإقرار :

ويقسم إلي قسمين ، أولهما في الشروط العامة في الإقرار ، وثانيهما في الشروط الواجب توافرها في المقر .

أ - الشروط العامة للإقرار :

للاعتداد بالإقرار أوجب الفقهاء أن يكون صـــريحا لا لـــبس فيه ولا غموض يثير الشك .

كما أوجبوا أن يصدر الإقرار عند من له ولاية إقامة الحد . ولذا لا اعتداد بالإقرار الصادر عند من لا ولاية له في ذلك .

وذهب أبو حنيفة ، ومحمد ، والمالكية ، والشافعية ، والحنابلة ، إلي الاكتفاء بصدور الإقرار مرة واحدة ، ولا حاجة إلي تعدده ، لأنه حد لا يتضمن إتلافاً .

ب - الشروط الواجب توافرها في المقر :

أوجب الفقهاء أن يكون المقر في هذا الجرم ، بالغا ، وعاقلا ، ومختارا . ولذا لاعتداد بإقرار الصبي ، والمجنون ، والسكران ، والمكره .

أما إقرار الأعمى ، والأنثى ، والعبد ، فيعتد به ، لأن البصر ، والذكورة ، والحرية ليست بشرط في الإقرار .

أدلة الإثبات المختلف فيها

ذهب أبو حنيفة ، وأحمد بن حنبل في رواية عنه ، والشافعي ، والثوري ، إلي أن هذا الجرم لا يثبت بالرائحة فقط . أو بالقيء فقط ، أو بشهادة واحد بالشرب وآخر بالرائحة أو القيء ، لأن الرائحة أو القيء قد توجد من غير الخمر ، كوجودها من بعض الفواكه .

وذهب مالك إلي صحة الإثبات بوجود الرائحة فقط ولو لم يشهد أحد برؤية الجاني وهو يشرب ، أو القيء فقط ، أو شهادة واحد بالشرب وآخر بالرائحة أو القيء ، لما روي عن علقمة قال ، كنت بحمص فقرأ ابن مسعود سورة يوسف فقال رجل ما هكذا أنزلت فقال عبد الله والله لقد قرأتها علي رسول الله ﷺ فقال

أحسنت، فبينما هو يكلمه إذا وجد منه ريح الخمـــر فقـــال أتـــشرب الخمر وتكذب بالكتاب ؟ فضربه الحد . ولما روي عن ابن شـــهاب عن السائب بن يزيد أنه أخبره أن عمر بن الخطاب خــرج علـــيهم فقال إني وجدت من فلان ريح شراب فزعم أنه شراب الطلاء وأنا سائل عما شرب فإن كان يسكر جلدته فجلده عمر الحد تامـــا . وإذا ثبتت بالرائحة فقط فبالأولي يثبت بالقيء لنزول الخمر من الجـــوف ، وكذلك يثبت بشهادة واحد مع الرائحة بطريق الأولي .

ويري جمهور الفقهاء عدم قبول الشهادة علي الـــشهادة فـــي إثبات جرم شرب الخمر ، لأنه قد عهد فـــي التـــشريع الإســـلامي الاحتياط وزيادة التوثق والتثبت في الحدود عامة ودرؤها بالشبهات ، والشهادة علي الشهادة توجد فيها الشبهة لاحتمال الكـــذب والغلـــط في شهود الأصل أو شهود الفرع.

أما المالكية فذهبوا إلي جواز الشهادة علي الـــشهادة لقبولهـــا في الأموال للمحافظة عليها فكذلك فيما يحافظ علي العقول فإن كـــلا منهما قصد الشارع المحافظة عليه .

ونحن نري أن ما ذهب إليه الحنفية ومن وافقهم هو الأقرب إلي الصواب .

المبحث الثالث

عقوبة جرم شرب الخمر

سنقسم هذا المبحث إلي قسمين ، أولهما في العقوبة المقررة لهذا الجرم ، وثانيهما في كيفية تنفيذها .

١ - العقوبة :

ذهب أبو حنيفة ، وأحمد بن حنبل في رواية عنه ، ومالك ، والشافعي في رواية عنه ، والثوري ، والأوزاعي ، والليث ، وابن المنذر ، إلي أن حد شارب الخمر الحر هو ثمانون جلدة ، ذكرا كان أو أنثي ، لما رواه أحمد عن أبي سعيد قال ، جلد علي عهد النبي ﷺ في الخمر بنعلين أربعين ، فلما كان زمن عمر جعل بدل كل فعل سوطا . ولما روي أن عمر استشار الناس في حد الخمر فقال عبد الرحمن بن عوف اجعله كأخف الحدود ثمانين فضرب عمر ثمانين ، وكتب به إلي خالد وأبي عبيدة بالشام . ولما روي أن عليا قال في المشورة إنه إذا سكر هذي افتري فحدوه حد المفتري .

وذهب أبو ثور ، والشافعي في رواية أخري ، وداود ، وأحمد بن حنبل في رواية ثانية ، إلي أن حد الشارب الحر هو أربعون جلدة ، دون تفرقة بين ذكر وأنثي ، لما روي مسلم عن أنس عن النبي ﷺ أنه كان يضرب في الخمر بالنعال والجريد أربعين .

ونحن نري أن ما ذهب إليه أصحاب الرأي الأول هو الأقرب إلي الصواب.

وقد ذهب جمهور الفقهاء ، إلي أن عقوبة الرقيق هي نصف عقوبة الحر ، سواء أكان ذكر أو أنثي .

الفصل الخامس

في جرم قطع الطريق

- **تمهيد**
- **تعريف قطع الطريق**
- **أركانه**

(القطع ، الجاني ، المجني عليه ، توفر القصد)

- **أدلة ثبوت الجرم**
- **العقوبة**

المبحث التمهيدي

تعريف قطع الطريق

قطع الطريق أو الحرابة من الكبائر المنهي عن اقترافها ، بالكتاب ، وبالإجماع .

أما الكتاب فقوله تعالي ، إنما جــزاء الــذين يحــاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطــع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي فــي الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم ، إلا الذين تابوا مــن قبــل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم .

أما الإجماع فقد اتفقت كلمة المجتهدين علي حد هذا الجــرم سرقة كبري ، يستحق مقترفة إقامة الحد عليه .

وحكمة تحريم هذا الفعل قائمة في التشريع الإسلامي علــي رغبة المشروع في حفظ النظام والأمن العام في الدولة مــن كــل اعتداء إرهابي ، فإن إتيان هذا الفعل اعتداء صريح علــي كرامــة الدولة، وعلي أرواح وأموال أفرادها بصورة إرهابية تخيف المارة وتقطع السبيل .

وسنقسم هذا الباب إلي ثلاثة فصول ، أولها في بيــان جــرم قطع الطريق وبيانه وأركانه ، وثانيها في الأدلة التي يثبت بها هــذا الجرم ، وثالثها في بيان العقوبة المقررة له .

تعريف قطع الطريق وبيان أركانه

سنقسم هذا المبحث إلي قسمين ، أولهما في تعريف قطع الطريق ، وثانيهما في الأركان التي بتوافرها يتحقق هذا الجرم .

١ - تعريف قطع الطريق :

في المذهب الحنفي عرف أحدهم جرم قطع الطريق بأنه الخروج علي المارة لأخذ المال علي سبيل المغالبة علي وجه يمتنع المارة عن المرور وينقطع الطريق .

وعرفه آخر بأنه منع الناس المرور في الطريق . وعرفه ثالث بأنه خروج من له قوة الدفع عن نفسه لأخذ مال أو قتل نفس .

وفي المذهب الشافعي عرفه أحدهم بأنه البروز لأخذ مال ، أو قتل ، أو إرهاب . وعرفه ثان بأنه البروز لأخذ مال ، أو لقتل ، أو إرهاب ، مكابرة ، اعتماد علي الشوكة ، مع البعد عن الغوث .

وفي المذهب الحنبلي عرفة أحدهم بأنه التعرض للناس بسلاح في صحراء، أو بنيان ، أو بحر، فيغصبونهم أموالهم ، قهرا ، مجاهرة ، أو يقتلونهم لأخذ أموالهم .

وفي المذهب المالكي عرفه أحدهم بأنه قطع الطريق لمنع سلوك المارة ، أو أخذ المال علي وجه يتعذر معه الغوث .

وعرفه أحد فقهاء الإمامية بأنه ، إخافة السابلة بتجريد السلاح عليها في بر أو بحر ليلا أو نهارا ، وإن لم يكن المجرد من أهل السابلة .

ونحن نري أن ما ذهب إليه صاحب كشاف القناع هو الأقرب إلي الصواب لأنه في نظرنا تعريف جامع مانع للجرم موضوع البحث .

ومن هذه التعاريف يتضح لنا أن هناك وجه شبه وأوجه خلاف بين جرم قطع الطريق وجرم السرقة .

فوجه الشبه بينهما هو أن أخذ المال يتم في كل منهما بدون رضا المجني عليه .

أما أوجها لخلاف بينهما فأولها أن المال في جرم قطع الطريق يؤخذ مكابرة ومجاهرة ، أما في السرقة فيؤخذ علي وجه الخفية والاستتار . وثانيها ، الضرر المباشر الذي يحدث بجرم قطع الطريق ضرر عام وخاص ، فالعام يقع علي المجتمع بأسره ، والخاص يقع علي الفرد ، بخلاف الضرر المباشر في جرم السرقة فإنه يقع علي الفرد وحده . وثالثها ، العقوبة المقررة لجرم قطع الطريق أغلظ من العقوبة المقررة لجرم السرقة .

٢ - بيان أركان جرم قطع الطريق :

أركان جرم قطع الطريق تنحصر في أربعة أمور ، أولها فعل القطع ، وثانيها الجاني ، وثالثها المجني عليه ، ورابعها توافر القصد الجنائي عند مقترف الجرم .

ولذا سنقسم هذا القسم إلي أربعة ، أولها في فعل القطع ، وثانيها في الجاني، وثالثها في المجني عليه ، ورابعها في توافر القصد الجنائي .

أ - فعل القطع :

لكي يتوافر جرم قطع الطريق ، يجب أن يتم الفعل علي وجه المجاهرة بحيث يمتنع المارة عن المرور وينقطع السبيل ، ويكون القصد الحصول علي المال ، ولو أدي إلي القتل مصحوبا بالمدافعة والمغالبة .

فإذا تم أخذ المال علي غير هذا الوجه فلا يعد الفعل المقترف قطعا للطريق، كما لو تم أخذ المال علي وجه الخفية والاستتار ، أو علي وجه الاختطاف والهرب ، أو كان القصد الحصول علي غير المال ، بأن كان لطلب امرأة ، أو لعداوة ، ولو أدي إلي جرح أو قتل .

وذهب مالك إلي أن أخذ المال علي سبيل المخادعة التي تؤدي إلي عدم مدافعة المجني عليه عن نفسه وماله يعد من باب قطع الطريق .

ولذا فمن يسقي غيره مادة مخدرة أو يحقنه بها حتى يغيب عن وعيه ثم يأخذ ماله أو يخدعه حتى يدخله محلا بعيدا عن الغوث ثم يسلبه ما معه يعتبر محاربا .

وكذلك من يخدع شخصا صغيرا أو كبيرا علي أحد الوجهين السابقين ثم يقتله بقصد أخذ ما معه فهو محارب سواء أخذ ما معه أو لم يجد معه شيئاً .

ونحن نأخذ بهذا الرأي لأن قطع الطريق كما يتحقق بالإرهاب بالسلاح يتحقق بطرق المخادعة لأن في كل ضعف المجني عليه عن المدافعة عن نفسه .

وأجمع الفقهاء علي أن جرم قطع الطريق يتحقق إذا وقع في موضع بعيد عن الغوث ، كالصحراء مثلا .

واختلفوا فيما إذا وقع هذا الفعل في القرى أو في الأمصار أو وقع بين المصريين أو القريتين .

فذهب أبو حنيفة ، والثوري ، وإسحاق ، إلي أن هذا الفعل لا يعد قطعا للطريق ، وإنما هو اختلاس ، سواء وقع نهاراً أو ليلا ، وسواء كان بسلاح أو بغيره ، لأن قطع الطريق إنما يكون بانقطاع المارة وهم لا ينقطعون في هذه المواضع عن الطريق فيمكن الغوث بالإمام أو بنوابه أو بالمسلمين .

وذهب بعض الحنابلة ، والأوزاعي ،والليث ، والشافعي ، وأبو ثور ، إلي أن هذا الفعل يعد قطعا للطريق ، لعموم الآية ، ولأن الفعل في هذه الحالة يعد أعظم خوفاً وأكثر ضررا .

وذهب أبو يوسف إلي أنه إذا كان في المصر ليلاً أو في مكان بينه وبين المصر أقل من مسيرة سفر تجري عليه أحكام قطع الطريق ، لدفع شر أمثال هؤلاء .

وروي عن مالك أنه ذهب إلي أن القطع إذا كان علي بعد ثلاثة أميال فأكثر من المصر اعتبر حرابة . وروي عنه أيضاً أنه قال لا فرق بين المصر وغيره لعموم الآية .

وذهب الظاهرية إلي أن قطع الطريق يعتبر حرابة مطلقاً في المصر وغير المصر ، سواء وقع ليلا أو نهارا ، وسواء كان القاطع مسلحا أو غير مسلح ، وسواء كان الغوث ممكنا أو غير ممكن .

ونحن نأخذ بما ذهب إليه بعض الحنابلة ومن وافقهم ، لأنه أقرب إلي الصواب .

وذهب الشافعي إلي أنه ، لا يعد قاطعا للطريق إلا كل من باشر فعل القطع بنفسه ، أما المتسبب فيه أو المعين عليه ، فلا يعد قاطعا للطريق وإن استحق التعزير .

وذهب الحنفية ، والحنابلة ، والمالكية ، والظاهرية ، إلي أن كل من باشر الفعل في جرم قطع الطريق أو تسبب فيه يعد قاطعاً للطريق ، لأن كلا من المتسبب والمباشر يتم به القطع .

ونحن نأخذ بما ذهب إليه أنصار هذا الرأي لأن ، ضرر المتسبب لا يقل عن ضرر المباشر ، بل قد يضعف المباشر عن الفعل لولا المتسبب .

ويتحقق قطع الطريق ، سواء وقع الفعل من جماعة أو من واحد له منعة بقوته .

وذهب مالك ، والشافعي ،إلي أنه لا يشترط وجود سلاح مع الجاني ، لتوافر جرم قطع الطريق في حقه ، لأنه يكفي أن يعتمد الجاني علي قوته الجسدية.

وذهب أبو حنيفة ، وأحمد بن حنبل ، وأبو ثور ، إلي أنه يجب أن يكون مع الجاني سلاح أو ما هو في حكم السلاح ، كالحجر ،والخشب ، والعصي ، لتوافر جرم قطع الطريق في حقه .

ونحن نري أن ما ذهب إليه أنصار الرأي الأول هو الأقرب إلي الصواب .

وذهب أبو حنيفة ، والزيدية ، إلي أنه لا يقام حد ، قطع الطريق في دار الحرب أو في دار البغي ، أو في موضع غلب عليه أهل البغي ، لأن الإمام ليس له ولاية إقامة الحد فيها .

وذهب الشافعي ، وأحمد بن حنبل ، والظاهرية ، إلي إقامة الحد فيها إذا وقع قطع الطريق علي مسلم أو ذمي.

ونحن نري أن ما ذهب إليه أبو حنيفة ومن وافقه هو الأقرب إلي الصواب.

ب - الجاني :

قاطع الطريق هو الشخص الذي يقترف الفعل المادي المكون لجرم قطع الطريق . وقد اختلف الفقهاء في اشتراط الإسلام لوجوب إقامة الحد علي قاطع الطريق .

فذهب الحنفية وبعض الحنابلة ، والشافعية ، إلي عدم اشتراط الإسلام فيه . ولذا فيقام الحد علي القاطع للطريق مسلما كان أو ذميا ، حربيا كان أو معاهدا .

وذهب الزيدية إلي اشتراط الإسلام فلا يقام الحد إلا علي المسلم . أما الذمي إذا قطع الطريق فإنه لا يعد محاربا وإنما يعتبر ناقضاً للذمة .

أما الكافر الحربي ، والمعاهد فلا يجب علي الإمام إقامة الحد عليهما وحكمهما أنهما يقتلان لكفرهما وعدواتهما لدين الإسلام .

ونحن نري أن ما ذهب إليه أنصار الرأي الأول هو الأقرب إلي الصواب.

وأوجب الحنفية ، والحنابلة ، والمالكية ، والشافعية ، أن يكون الجاني بالغا، عاقلا ، لإقامة الحد عليه .

ولذا فلا حد علي الصغير ، أو المجنون إذا اقترف هذا الجرم ،لأن القلم مرفوع عنهما .

وذهب الحنابلة ، والمالكية ، والشافعية ، إلي أنه إن كان في القطاع صبي، أو مجنون ، سقط الحد عنه دون غيره ، سواء ولي أحدهما فعل قطع الطريق أو وليه غيره من الجناة .

وذهب أبو حنيفة ، ومحمد ، وزفر ، إلي أنه إذا كان في القطاع صبي ، أو مجنون ، سقط الحد عنه ، وعن الباقين ، سواء باشر القطع أم لا ، لأنها جناية واحدة قامت بالكل فإذا لم يقع فعل بعضهم موجبا كان فعل الباقين كذلك لأنه بعض العلة .

وذهب أبو يوسف إلي أنه إذا كان الصبي أو المجنون هو الذي باشر فعل القطع سقط الحد عنه وعن غيره ، أما إن كان غيره هو الذي تولاه وجب إقامة الحد علي الباقين دونه .

ونحن نري أن ما ذهب إليه أنصار الرأي الأول هو الأقرب إلي الصواب ، لأن في الصغيرة والمجنون شبهة اختص بها فلا وجه لسقوط الحد عن الباقين .

وذهب أبو حنيفة ، ومحمد ، إلي وجوب توافر الذكورة في قاطع الطريق لإقامة الحد عليه .

فإذا كان في القطاع امرأة وليت القتال وأخذ المال دون الرجال فلا حد عليها ولا علي الرجال . كما أنه لا حد عليها دون الرجال إن اشتركت في قطع الطريق دون أن تتولى القتال .

وذهب أبو يوسف إلي إقامة الحد علي الرجال ولو باشرت المرأة القطع دونهم .

وعند الشافعية ، والحنابلة ، والمالكية ، والطحاوي ، تستوي الذكورة والأنوثة في قطع الطريق . فتحد المرأة مطلقا انفردت أو اشتركت فيه مع الرجال. كما يحد الرجال مطلقا انفردوا أو اشتركوا مع المرأة .

ونحن نري أن ما ذهب إليه أنصار الرأي الأخير هو الأقرب إلي الصواب لأن المرأة إذا باشرت القتل وأخذ المال دون الرجال كان الرجال درءا لها فتقدم بلا خوف علي ارتكاب جريمتها . وكذلك الرجال إذا باشروا الجريمة دون المرأة كانت المرأة درءا لهم تقوي من عزيمتهم وتنبههم إلي ما يحيق بهم من شر . فالتعاون ظاهر بين المرأة وشركائها . أما إذا اشتركت معهم في القتل وأخذ المال فبلا ريب أن عليها ما عليهم كما لو انفردت بقطع الطريق .

والراجح عند جمهور الفقهاء أن الحرية ليست بشرط ، لعموم الآية ، ولأن هذا الفعل يتحقق ضرورة من الرقيق كما يتحقق من الحر.

وأوجب الحنفية ، أن لا يكون في الجناة ذو رحم للمجني عليه .

فإذا كان من القطاع ذو رحم فلا حد عليه لقرابته ، ولا حد علي الباقين معه ، لأنه جناية واحدة قامت بالكل فإذا لم يقع فعل البعض موجبا كان فعل الباقين كذلك لأنه بعض العلة .

جـ - المجني عليه :

أوجب جمهور الفقهاء أن يكون المجني عليه ملتزما للأحكام . ولذا إذا كان المجني عليه حربيا أو مستأمنا لأحد علي الجاني ، ذلك لأن مال الحربي ليس بمعصوم لأنه من أهل دار الحرب ، وعصمة مال المستأمن بعارض الأمان مؤقتة إلي غاية هي العود إلي دار الحرب .

د - في القصد الجنائي :

اتفق الفقهاء علي أنه لا يقام الحد علي الجاني إذا كان جاهلا بتحريم قطع الطريق . فإذا ادعي الجاني الجهل بالتحريم وكانت ظروفه تحتمل ذلك ، كحديث العهد بالإسلام ، أو الناشئ في غير دار الإسلام قبل منه ذلك الادعاء ، لأنه يجوز أن يكون صادقاً فيما يدعيه .

أما إذا كان ممن لا يخفي عليه تحريم اقتراف الجرم كالمسلم الناشئ بين أهل العلم أو بين المسلمين فلا يقبل منه ادعاؤه الجهل بتحريم اقتراف هذا الجرم .

وأجمع الفقهاء علي وجوب توافر قصد قطع الطريق لدي الجاني لوجوب إقامة الحد عليه .

ويتوافر القصد الجنائي في هذا الجرم إذا كان الغرض منه الحصول علي المال ، ولو أدي إلي القتل مصحوبا بالمدافعة والمغالبة . فإذا تم أخذ المال علي غير هذا الوجه يعد الفعل المقترف قطعا للطريق .

وقرر الفقهاء أنه لا عقاب علي المكره علي اقتراف جرم قطع الطريق ، لانعدام القصد لديه .

المبحث الثاني

أدلة إثبات قطع الطريق :

اتفق الفقهاء علي أن جرم قطع الطريق يثبت عند القاضي بالشهادة وبالإقرار ، وأنه لا يثبت بكتاب القاضي ، ولا بشهادة ويمين ، ولا بعلم القاضي الشخصي .

أما الشهادة علي الشهادة فيري مالك ثبوته بها ، خلافا لجمهور الفقهاء .

ونحن نري أن ما ذهب إليه جمهور الفقهاء هو الأقرب إلي الصواب .

وهذا القسم سنقسمه إلي قسمين ، أولهما ، في الشهادة ، وثانيهما في الإقرار .

١ - الشهادة :

تنقسم إلي قسمين ، أولهما في الشروط العامة الواجب توافرها في الشهادة ، وثانيهما في الشروط الواجب توافرها في الشاهد .

أ - الشروط العامة للشهادة :

أوجب فقهاء الحنفية ، والحنابلة ، والشافعية ، أن تؤدي الشهادة بلفظ أشهد بمعني الخبر دون غيره من الألفاظ ، لأن في هذا اللفظ زيادة توكيد لأنه ينبئ عن المشاهدة والمعاينة .

والرأي الراجح في مذهب المالكية أنه يصح الأداء بهذا اللفظ وبغيره مما يفيد معناه ، لأنه لا فرق عندهم بين لفظ ولفظ ، ولا خصوصية لواحد منها علي الآخر .

ومن المتفق عليه أن الشهادة علي جرم قطع الطريق تستلزم أن تكون عقب خصومة صحيحة.

ولذا لا تسمع الشهادة علي هذا الجرم قبل قيام الخصومة الصحيحة .

ب - الشروط الواجب توافرها في الشاهد :

يري جمهور الفقهاء أنه يجب أن يتوافر للشاهد وقت أداء الشهادة ، البلوغ، والعقل ، والذكورة ، والنطق ،و البصر ، والإسلام ، والحرية ، والعدالة ، والاختيار .

ولذا فلا تقبل الشهادة من صبي لم يبلغ بعد ، ولا من مجنون ، ولا من النساء ، ولا من أخرس ، ولا من أعمي ، ولا من كافر ، ولا من عبد ، ولا من مستور حال لا تعلم عدالته .

وأوجب الحنفية أن لا يكون الشاهد محدودا في قذف وإن تاب .

أما الشافعية ، والجعفرية ، والمالكية ، والحنابلة ، فيقبلون شهادة المحدود في قذف بعد التوبة.

ولعل ما ذهب إليه أنصار الرأي الثاني هو الأقرب إلي الصواب .

وللاعتداد بالشهادة أوجب الفقهاء أن لا تكون هناك صلة قوية بين الشاهد والمشهود له ، وأن لا تجر شهادته إلي نفسه مغنما ، أو تدفع عنه مغرما ، لأن الشهادة إذا تضمنت معني النفع أو دفع الضرر أورثت التهمة ، ولا شهادة في الأصل لمتهم .

فإذا ما توافر في الشاهد كل هذه الشروط أدي شهادته بدون يمين عن بعض الفقهاء الذين يرون أن تحليف الشاهد اليمين ينافي إكرامه الذي أمر به الرسول صلي الله عليه وسلم في قوله ، اكرموا الشهود فإن الله يحي بهم الحقوق .

٢ - الإقرار :

سنقسم هذا القسم إلي قسمين ، أولهما في الشروط العامة للإقرار ، وثانيهما في الشروط الواجب توافرها في المقر .

أ - الشروط العامة للإقرار :

يجب أن يكون الإقرار صريحا ، لأن الشارع علق وجوب إقامة الحد علي البيان المتناهي وهذا البيان لا يكون إلا باللفظ الصريح الذي لا لبس فيه ولا غموض .

ويجب أن يكون الإقرار موافقا للواقع والحقيقة ، لتزول كل شبهة تدرأ الحد. ولذا لو جاء الإقرار مخالفا للواقع لا يعتد به لتكذيب الواقع له .

وأوجب الفقهاء أن يصدر الإقرار عند من له ولاية إقامة الحدود . ولذا لا اعتداد بالإقرار الصادر عند غير من لا ولاية له في ذلك .

ويثبت جرم قطع الطريق عند أكثر من الحنفية ، والإمامية ، بالإقرار مرة واحدة . أما أبو يوسف ، والحنابلة . فيوجبون تكرار الإقرار مرتين للاعتداد به في إثبات هذا الجرم .

وإذا رجع المقر عن إقراره ، قبل رجوعه وسقط الحد عنه عند الحنفية ، ويضمن المال إن كان قد أقر به .

ب - الشروط الواجب توافرها في المقر :

للاعتداد بالإقرار يجب أن يكون المقر ، بالغا ، عاقلا ، ناطقا ، مختارا . ولذا فلا اعتداد بإقرار الصبي ، والمجنون ، والمعتوه والسكران ، والأخرس ، والمكره .

إما إقرار ، الأعمى ، والأنثى ، والعبد ، فيعتد به ، لأن البصر ، والذكورة ، والحرية ، ليست بشرط في الإقرار .

فإذا توفرت هذه الشروط في المقر ، وجب إقامة الحد عليه .

المبحث الثالث

عقوبة قطع الطريق

قطع الطريق يتحقق بأحد أربعة أمور ، أولها إخافة السبيل فقط ،وثانيها أخذ المال فقط ،و ثالثها القتل فقط ، ورابعها أخذ المال والقتل معا .

والعقوبة علي اقتراف هذه الأمور تختلف باختلافها شدة وضعفا لأنه ليس من الحكمة أن يسوي في العقوبة مع التفاوت في الجناية .

ولذا سنقسم هذا القسم إلي خمسة أقسام ، أولها في عقوبة إخافة السبيل ،والثاني في عقوبة أخذ المال ، والثالث فلي عقوبة القتل ، والرابع في عقوبة أخذ المال والقتل معا ، والخامس في سقوط العقوبة .

١ - عقوبة إخافة السبيل :

اتفق الحنفية ، والحنابلة ، والنخعي ، والشافعية ، علي أن عقوبة من أخاف السبيل ولم يأخذ مالا ولم يقتل نفسا هي النفي حتى تظهر توبته . وللحاكم أن يعزر الجاني بأي نوع من أنواع التعزير زيادة علي النفي إن رأي أن ذلك يفيد في الإصلاح والزجر لغيره .

ولكنهم اختلفوا في المراد من النفي . فذهب الحنفية إلي أن المراد من النفي الحبس في موضعه. وذهب الحنابلة إلي أن المراد به التشريد في الأمصار بحيث لا يمكن الجاني من الإقامة في بلد ما .

وذهب الشافعية إلي أن المراد بالنفي الحبس في غير موضعه .

وذهب مالك إلي أن الإمام مخير في قتل الجاني أو صلبه أو قطعه أو نفيه، فإن كان الجاني ممن له الرأي والتدبير فوجه الاجتهاد قتله أو صلبه لأن القطع لا يرفع ضرره وإن كان لا رأي له وإن كان لا رأي له وإنما هو ذو قوة وبأس قطعه من خلاف وإن كان ليس فيه شيء من هاتين الصفتين أخذ بأيسر ذلك وهو الضرب والنفي .

٢ - عقوبة أخذ المال :

سنقسم عقوبة أخذ المال إلي قسمين ، أولهما في العقوبة ، وثانيهما في صفتها .

أ - العقوبة :

ذهب جمهور الفقهاء إلي أن من أخذ مالا ولم يقتل نفسا فإنه تقطع يده ورجله من خلاف، وذلك لقوله عز وجل ، من خلاف .

وذهب مالك إلي أن الإمام مخير في عقاب الجاني بأية عقوبة مما جاءت في الآية الكريمة عدا عقوبة النفي .

وذهب الإمامية إلي أن من أخذ المال ولم يقتل قطع من خلاف ونفي . ونحن نري أن ما ذهب إليه أنصار الرأي الأولي هو الأقرب إلي الصواب .

وأوجب جمهور الفقهاء أن يكون المال المأخوذ مالا متقوما معصوما، ليس في لأحد حق .

وإذا كان القاطع جماعة ، أوجب جمهور الحنفية أن يكون نصيب كل واحد من الجناة نصابا تاما من المال المأخوذ .

ولذا فلا حد إذا كان نصيب كل واحد أقل من نصاب .

وذهب جمهور الحنابلة إلي أنه لا يشترك أن تبلغ حصة كل واحد من القطاع نصابا لإمكان توقيع الحد عليه . فلو أخذ الجماعة نصابا واحدا أقيم الحد عليهم .

وأوجب جمهور الفقهاء أن تكون يد المجني عليه يدا صحيحة بأن تكون يد ملك ، أو يد ضمان ، أو يد أمانة ، فإن لم تكن اليد صحيحة كيد السارق فلا حد علي الجاني .

ب - صفة القطع :

اتفق الفقهاء ، علي أن القطع يكون في اليد اليمني والرجل اليسرى لتحقق المخالفة وليكون أرفق به في مكان مشيه .

وذهب أحمد في رواية عنه إلي أنه إن كانت اليد اليمنى للجاني أو للرجل اليسرى معدومة أو مستحقة في قصاص ، أو أشلاء ، قطع الموجود منهما فقط ويسقط القطع في المعدوم . وإن عدم يسري يديه قطعت يسري رجليه ،وإن عدم يمني يديه لم تقطع يمني رجليه .

ويبدأ بقطع اليد ، لأن الله سبحانه وتعالي بدأ بذكرها في الآية قبل الرجل ، ثم بعد حسم اليد يبدأ في قطع الرجل ولا ينتظر اندمال قطع اليد .

٣- عقوبة القتل :

ذهب الشافعية ، وأحمد بن حنبل في رواية عنه إلي أن من قتل ولم يأخذ مالا وجب قتله دون صلبه للآية ، ولأنه ضم إلي جنايته إخافة السبيل المقتضية زيادة العقوبة وهي تحتم القتل فلا يسقط .

وعند أحمد رواية أخري أنه يصلب لأنه محارب يجب قتله وصلبه كالذي أخذ المال . والرواية الأولي أصح لأن الخبر المروي في قطاع الطريق قال فيه ، ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ولم يذكر صلبا ، ولأن جنايته بأخذ المال مع القتل تزيد علي الجناية بالقتل وحده ، فيجب أن تكون عقوبته أغلظ ولو شرع الصلب هاهنا أيضا لاستويا في الحكم .

وذهب مالك إلي أن الإمام بالخيار إن شاء قتل وصلب ، وإن شاء قتل دون صلب .

وذهب الظاهرية إلي أن الإمام بالخيار في كل العقوبات التي جاءت بها الآية الكريمة فليعاقب علي القتل بالنفي ، أو القطع ، أو القتل ، أو الصلب ، ولا يباح له أن يجمع علي المحارب عقوبتين من هذه العقوبات .

٤- عقوبة القتل وأخذ المال :

ذهب الشافعية إلي أن من أخذ مالا وقتل ، فعقوبته القتل ثم الصلب . والغرض من صلبه بعد قتله هو التنكيل به وزجر غيره .

ويكون الصلب علي خشبة ونحوها ثلاثة أيام ليشتهر حاله ويتم النكال به، فإن خيف تغيره قبل ثلاثة أيام أنزل .

وذهب الإمامية إلي أنه لو قتل وأخذ المال فعقوبته قطع يده اليمني ورجله اليسرى ثم يقتل ويصلب .

وذهب أبو حنيفة إلي أنه في حالة القتل وأخذ المال ، الإمام مخير ، فإن شاء قطع يده ورجله ثم يقتله أو يصلبه وإن شاء أن لا يقطعه ويقتله بلا صلب أو يصلبه ثم يقتله .

وذهب أبو يوسف ، والكرخي ، إلي أنه يصلب حيا ثم يطعن برمح حتى يموت . وذهب أبو عبيدة إلي أنه يقتل ثم يصلب .

٥ – سقوط العقوبة :

اتفق الفقهاء علي أن من تاب قبل القدرة عليه ، سقط الحد عنه ، لقوله عز وجل ، إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم .

ويعتبر الجاني تائباً إذا أتي الإمام طائعاً قبل القدرة عليه ملقيا سلاحه ، أو ترك ما هو عليه من الحرابة وإن لم يأت الإمام .

تمهيد

هناك حقيقة ينبغي ذكرها، وهي أن الاقتصاد يزدهر في ظل وجود نظام تشريعي فعال يحمي الحقوق في الأنفس والأموال والأعراض، ويضمن تحقيق العدالة، ويكفل المساواة بين أفراده .

ويتميز نظام الحدود في الإسلام بمزايا فريدة، تجعله عاملاً هاماً في النهضة الاقتصادية، لأنه يحقق الآتي :

أولاً: إشاعة الفضيلة وحماية الأخلاق .

ثانياً: دفع الفساد وجلب المصلحة في الأنفس والأموال والأعراض.

ثالثاً: إقامة العدل .

ويشترك كل من الاقتصاد والحدود في الإسلام في قيامها على قاعدة حسن الأخلاق وضمان سيادة بالأعراف الطيبة والسلوك الصالح، وهي ما يتميز به الإسلام عن غيره، وتنبثق هذه القاعدة من جوهر عقيدة التوحيد والإيمان بالله المبدع للكون وما فيه من مخلوقات وأن الله سخر للإنسان الطبيات في الأرض لإعمارها لتحقيق عبودية الله الواحد الأحد، وفق شريعة مصدرها الوحي .

وسوف نتناول فيما يلي الآثار الاقتصادية للحدود .

الفصل السادس

المبحث الأول

الحدود قائمة على قانون المصلحة ودرء المفسدة :

العقوبة في حد ذاتها أذى: ينزل بالجاني زجراً له فهي من الناحية الذاتية ضرر في ظاهرها، فقتل رجل قاتل هو أذى له، ونقص من عدد الأمة، فإذا كان قد نقص من عدد الأمة واحداً باعتدائه، فقد زدنا النقص واحد آخر بالقود منه .

وهكذا نجد كل عقوبة هي في حد ذاتها أذى لمن وقع عليه العقاب، ولا يخلو ذلك من أذى الأمة في ذاتها، ولكن قانون المصلحة والمفسدة يحتم إنزال العقاب به لأنه صار مصدر أذى للأمة كلها، ولو ترك من غير عقاب لاسترسل في قتل الأبرياء، ولم يجد من يكون على شاكلته من المفسدين من يزجرهم، ويمنعهم من الإقدام على ما أقدم عليه .

فهنا قضيتان توجبان العقاب :

أولهما: أن القاتل معتد على الأمة، بل على حق الحياة الذي أوجب الإسلام احترامه، ولذا قال سبحانه بعد أن ساق قصة قتل قابيل لأخيه هابيل: {من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفس بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا} فهذا النص يعتبر الاعتداء على النفس اعتداء على حق الحياة، وهو قدر مساو عند الجميع، فمن اعتدى عليه اعتدى على الجميع

والقضية الثانية أن الامتناع عن إنـــزال العقوبـــة بالجـــاني تعريض الجميع للأذى، ولذا قال سبحانه في آخر الـــنص: {ومـــن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً} وقال سبحانه في نص آخر {ولكـــم في القصاص حياة يا أولى الألباب} ومثل الشرع في هـــذه الحالـــة كمثل الطبيب يقطع بعض أعضاء الجسم ليسلم سائره، ويقول فـــي ذلك عز الدين بن عبد السلام:

"ربما كانت أسباب المصالح مفاسد فيؤمر بهـــا أو تبـــاح، لا لكونها مفاسد، بل لكونها مؤدية إلى المصالح، وذلك كقطع الأيـــدي المتآكلة حفظاً للأرواح، وكالمخاطرة بالأرواح في الجهاد، وكـــذلك العقوبات بالشريعة كلها ليست مطلوبة لكونها مفاســـد، بـــل لكـــون المصلحة هي المقصود من شرعها، كقطع يـــد الـــسارق، وقطـــع الطريق، وقتل الجناة، ورجم الزناة، وجلـــدهم وتعـــذيبهم، وكـــذلك التعزيرات كلها مفاسد أوجبها الشرع لتحصيل ما رتب عليهـــا مـــن المصالح الحقيقية، وتسميتها بالمصالح من قبيل المجـــاز، بتـــسمية السبب باسم المسبب"، أي أن العقوبات سميت مـــصالح لا لـــذاتها، ولكن باعتبار ما يترتب عليها من مصلحة هي المسبب .

فالعقوبة أذى شرع لدفع المفاسد، ودفع المفاســـد فـــي ذاتـــه مصلحة بل إن دفع الضرر مقدم على جلب المنفعة، ويقول في ذلك أيضاً:

"الأطباء يدفعون أعظم المرضـــين بـــالتزام بقـــاء أدناهمـــا ويجلبون أعلى السلامتين والصحتين ولا يبالون بفوات أدناهما، وإن الطب كالشرع وضع لجلب مصلحة السلامة والعافية، ولدرء مفاسد

المعاطب والأسقام، ولدرء ما أمكن درؤه من ذلك، ولجلب ما أمكن جلبه من ذلك"

وإنه بتفاوت أنواع الأذى التي تحدث من الجريمة تتفاوت العقوبات في الإسلام فبمقدار الجريمة تكون العقوبة، فالقصاص أساس العقوبات في الفقه الإسلامي، فمن قتل يقتل، ومن فقأ عيناً تفقأ عينه، ومن ضرب يضرب وهكذا، فمقادير العقوبات مشتقة من مقادير الجرائم في الفقه الإسلامي .

ولكن يلاحظ أنه عند تقدير الجريمة لابد من اعتبار أمور ثلاثة:

أولها : مقدار الأذى الذي ينزل بالمجني عليه .

وثانيها: مقدار الترويع والإفزاع العام الذي تحدثه الجريمة .

وثالثها: مقدار ما في هتك لحمى الفضيلة الإسلامية، ومقدار الزجر والردع في العقوبة فإن الزجر العام، وأثر العقوبة في ردع المعتدين لكيلا يقع أحد في مثلها- غرض من أغراض الشارع وأعظم أهدافه، فالسرقة عقوبتها لا تكون بالمساواة بين ذات المال المسروق، والعقوبة. لأن الجناية ليست في ذات المال وتقدر بمقدار، وإلا لم يكن بينها وبين النصب أو الغش فرق، وهي تختلف عنهما في كل الشرائع قديمها وحديثها، فعقوبة السرقة أغلظ في كل الشرائع من عقوبة النصب والاحتيال، والسبب في ذلك هو الترويع الذي تحدثه جريمة السرقة، لأنها عادة تحدث في غفلة من الناس، وأكثرها يحدث بليل، حيث يأمن الناس في مساكنهم وأسرابهم،

وحيث يطمئنون في مأواهم، فإن السرقة في حي تفزع الحي كلـــه، فيقومون الحراس ويحكمون المغالق، ويقلقون في منامهم .

وإننا لو رجعنا إلى أحكام المحـــاكم فـــي عقوبـــة الـــسرقة لوجدناها تعظم كلما كان الاعتياد مـــن غيـــر نظـــر إلـــى مقـــدار المسروق، فقد يحكم على معتاد السرقة بعشر سنين في سرقة حقيبة نقود، قد يكون ما فيها قروش ولا تغني أخذها، ولا تنقص من مـــال المسروق إلا قليلاً .

وذلك لأنها لاحظت الترويع الذي يحدثه السارقون، وتقـــدر العقوبة بمقدار هذه الجريمة وبمقدار اعتياد الـــسارق، ولا بمقـــدار المال المسروق .

ولعل أقصى عقوبة ثابتة بالنص القطعي في الشريعة جريمة قطع الطريق وهي التي تسمى جريمة الحرابة، وقد جـــاء الـــنص القرآني بها فقد قال الله تعالى {إنمـــا جـــزاء الـــذين يحـــاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطـــع أيدهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي فـــي الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم إلا الذين تـــابوا مـــن قبـــل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم} .

ولا شك أن تلك الغلظة في العقوبة تتكافأ مع الغلظـــة فـــي الجريمة، لا من حيث مقدار الفعل الذي وقع منهم، بل مـــن حيـــث الفساد الذي أوجده ، والذعر الذي أذاعـــوه، والاضـــطراب الـــذي استولى على نفوس الناس، فإن أولئك ينفقون فيخرجون متعـــاونين على الإثم والعدوان، ويقطعون طريق السابة فلا يمر مال إلا أخذوه

ومن قاومهم قتلوه، ويضعفون هيبة الحكم، وتكون شـئون النـاس فوضى، لا ضابط ولا نظام، بل اضطراب وفساد، فلا عـدل يقـام والظلم يعم، والشر يستشرى فكان لابد من ردع قاس يتناسب مـع هذا الجرم الكبير .

وإنه في بعض البلاد الأمريكية تتكون العصابات التي تقطع الطريق وتكون لها قوة مسلحة بأحـدث الأسـلحة، وتغيـر علـى المصارف والخزائن، والشرطة لا قبل لها بمقاومتها، حتى صارت هذه العصابات تتفاخر بغاراتها كما كان يتفاخر الشطار في عصور الجاهلية، وكما كان يتفاخر قراصنة البحار في العصور القريبة .

فهل إذا تجردت الدولة لهذه العصابات، وأنزلت بها عقوبـة القرآن أيكون منها ذلك الشر المستطير، وتـستمر تلـك الجـرائم الخطيرة، في البلاد التي تسكنها هذه العصابات .

ولذلك قرر الفقهاء أن العقوبات التي تكون حماية للمجتمـع، وحق الفرد فيها مندغم في حق الله تعالى، وليس قائماً بذاته لا ينظر فيها إلى مقادير الأفعال، وإنما ينظر فيهـا إلـى مقـدار انتهاكهـا لحرمات الله تعالى التي تحمي الفضيلة وتدفع الرذيلة، ولذلك كـان العقاب على السرقة القليلة بمقدار العقوبة على سرقة المال الكبيـر، فمن سرق عشراً تقطع يده ما دام ينطبق عليـه الـنص القرآنـي والحديث النبوي، وهو في ذلك كمن سرق عشرات الألوف، ومـن شرب قدر قليلاً من الخمر، تكون عقوبته كمن شرب قدراً كبيـراً، ومن زنى بأمة ليست حرة تكو عقوبته كمن زنى بحرة، وإن كانـت عقوبة الأمة أقل من عقوبة الحرة، ولا فرق في ذلك بـين الزنـى

بذات النسب، والزنى بغيرها ومن قذف امرأة محصنة بالزنى، فإن عقوبته محدودة وهي ثمانون جلدة، لا فرق في ذلك بين أن تكـون التي رميت بالزنى نسيبة أو غير نسيبة، ولا بين أن تكون فقيرة أو غنية، وكذلك الأمر في القاذف، لا يفرق فيه بين كبير وصغير، بل القذف من الكبير أعظم أثراً، وأدنى إلى التصديق، وقد يقتضي بـه من دونه، فتكون إذاعته الفاحشة أشد، وأوسع نطاقاً ولقـد عاقـب الإمام عمر رضي الله عنه ثلاثة من الصحابة، لأنهم رموا رجـلاً بالزنى .

العقوبة رحمة :

وإذا كانت العقوبات بكل صورها أذى لمن ينزل بـه، فهـي في آثارها رحمة بالمجتمع، ولسنا نريد من الرحمة تلك الشفقة التي تنبعث من الانفعال النفسي، بل نريد من الرحمـة العامـة بالنـاس أجمعين التي لا تفرق بين قبيل وقبيل، ولا جنس وجنس .

وهي الرحمة التي نزلت من أجلها الشرائع السماوية، وحاول ابن الأرض أن يحققها، فتقاصرت همتـه دون ذلـك؛ لأن إعـلاق الأرض وما تورثه من نيران الحقد والحسد بين الناس والطوائـف، تسيطر على سن القوانين، وإن سلمت النفوس من أحقادها الفرديـة لا تسلم من أحقاد الجماعات بعضها من بعض، وهكذا أمـا شـرائع السماء فإنها تنزل من عند رب البرية تنزل مـن لـرحمن الـذي وسعت رحمته كل شيء .

إن الله تعالى يقول لنبيه الكريم {وما أرسلناك إلا رحمة لعالمين} وليس من الرحمة الرفق بالأشرار. فلا رفق بالأشرار الذين ينقضون بناء المجتمع باعتدائهم .

وإن الرفق بهؤلاء هو عين القسوة في مؤداه وإن كان ظاهره العطف في صورته، ولذلك قرر النبيﷺ فيما قرر من قوانين الرحمة أن من لا يرحم الناس لا يرحمه الشرع فقالﷺ "من لا يرحم لا يرحم"

ذلك لأن رحمة الإسلام بالكافة، ولقد أكثر عليه السلام من الدعوة إلى الرحمة فقال ﷺ "ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء" ، وقال ﷺ "لا تنزع الرحمة إلا من شقي" فلما أكثرﷺ من ذكرها سأله الصحابة فقالوا يا رسول الله قد أكثرت من ذكر الرحمة، وإنا نرحم بأبناءنا وأزواجنا، فقال ﷺ ما هذا أريد إنما أريد الرحمة بالكافة" وبذلك ميز ﷺ بين الرحمة والانفعال النفسي، فقال: "إن الرحمة هي التي تعم وهي استجابة لحكم العقل، ولحكم الشرع، وليست الاستجابة لحكم العاطفة المجردة" .

نعم إن العاطفة الكريمة الشريفة التي تنبعث فترقأ جروح المجروحين أمر مطلوب في الشريعة الإسلامية، ولكن بشرط ألا تؤدي إلى تعويق الرحمة العامة التي تفرض العقوبة العادلة، ولذلك يقول سبحانه وتعالى {الزانية والزاني فاجلودوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر} .

وبهذا يتبين أن الرأفة بالجناة تتنافى مع الإيمان بالله وبـــاليوم الآخر، مع أن الله تعالى وصف المؤمنين بأنهم رحماء بينهم، فـــدل هذا على أنه ليس من الرحمة في شيء الرفق بالجاني .

العدل رحمة :

إذا كانت الرحمة الإسلامية هي التي جـــاءت بهـــا الرســـالة بالمحمدية على صاحبها أفضل الصلاة وأتم السلام، بل جاءت بهـــا النبوة الأولى فلا شك أن إقامة العدل تدخل في عموم هذه الرحمـــة، وأن الرسالات الإلهية قد جاءت لإقامة القسط بين النـــاس، وإقامـــة العلاقات الإنسانية على أساسين :

أولهما: المودة الواصلة التي يعد قطعها قطعاً لما أمر الله به أن يوصل، وإنه ينبعث من الرفق في المعاملات والتسامح والـــدفع بالتي هي أحسن، وهذه تكون قانوناً عاماً إذا لم يترتب عليها الفساد أو نصرة الباطل، كعقد المودة مع الذينم يحادون الله ورســـوله فـــي شرائعه وأحكامه، ومن يقيمون حرباً على الرسول وعلـــى النظـــام الذي يقيمه، وقد قال تعالى في هؤلاء {لا تجد قوماً يؤمنـــون بـــالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولـــو كـــانوا أبـــاءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشريتهم أولئك كتب فـــي قلـــوبهم الإيمـــان وأيدهم بروح منه} .

الأساس الثاني الذي يقوم عليه النبوات هو العدل والقسطاس المستقيم ولذا يقول سبحانه وتعالى في كتابه الكـــريم {لقـــد أرســـلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم النـــاس بالقـــسط

وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب إن الله قوي عزيز} وإن هذا النص يدل على أمرين:

أولهما: أن الحديد ذا بأس الشديد يجب أن يكون مع الميزان والقسط والعدالة، لأن العقاب سبيل لتحقيق العدالة، ومنع الفساد في الأرض قال تعالى {ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين} .

والأمر الثاني: أن العدالة هي أساس النبوات فإذا كانت الرحمة أمرا مشروعا مطلوباً فلابد أن تكون متلاقية مع العدل لأن الرحمة هي الوصف العام لكل ما جاءت به النبوات وبذلك تكون الرحمة ملازمة للعدل فلا يكون عدل إلا ومعه الرحمة العامة ، ولا يمكن أن يطوي الظلم أي معنى من معاني الرحمة .

وإذا كانت شريعة الإسلام شريعة الرحمة كما قال الله تعالى {وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين} فإن أخص ما تتسم به شريعته هو العدل مع العدو، ومع الولي على سواء، فقد قال الله تعالى في وصف الإسلام {إن الله يأمر بالعدل والإحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعللكم تذكرون} .

ولقد قال العلماء إن هذه الآية أجمع آية لمعاني الإسلام، ولذا تلاها النبي ﷺ على أولاد أكثم ابن صيفي عندما جاءوا إليه يسألونه عن الإسلام لأن هذه الآية هي الجامعة لمعانيه، المبينة لمراميه .

وإن العقوبة في الإسلام كما هي في الشرائع السماوية تتجه إلى العدالة وحماية الفضيلة والأخلاق، إنها في اتجهاها إلى العدالة متجهة إلى أن تكون العقوبة متساوية مع الجريمة وأثارها. وقد كنا

من قبل أنه في الجرائم الواقعة على الألحاد التي لا تكـون العقـوة فيها لحق الله تعالى، بل لحق الفضيلة والمجتمكـع تكـون العقوبـة مماثلة لغدر الجريمة الواقعة عى المجني عليه .

ولقد جاءت التوارة بعقوبة القصاص التي كان فيها التماثـل بين الجريمة والعقوبة، فقد قال تعالى مشيراً إلـى مـا جـاء فـي التوارة: {وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهـو كفارة له، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظـالمون وقفينـا على آثارهم بعيسى بن مريم مصدقا لما بين ييه من التورة وآتينـاه الإنجيل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التـوارة وهـدى وموعظة للمتقين} .

وبهذا النص نتبين أن الأساس في الجـرائم الواقعـة علـى الآحاد أو حق الآحاد فيها أكثر من حق المجتمع يكون القصاص هو الأساس فيهل وهو المساواة بين الجريمة وعقوبتها ، ومع ذلك دعـا الدين إلى التسامح بإيفاء على المودة الواصلة، ولكن بعد أن يمكـن الشرع الوالي من العقاب ويعطيه سيف العدل ليضرب به .

وإن التمكين من القصاص هو الرحمة كما نوهنا من قبـل، كما بينا أن العقوبات التي تكن لحماية الفضيلة لا ينظر فيهـا إلـى مقدار الجريمة بالنسبة للمجني عليه، إنما ينظر فيها إلى مقدار آثار الجريمة في المجتمع وفقد أشرنا إلـى ذلـك مـن قبـل بالنـسبة للحدود([1]).

([1]) قراءات في الاقتصاد الإسلامي إعداد مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي جامعة الملك عبد العزيز ص ٣٥٥ وما بعدها .

المبحث الثاني

وسائل الشريعة لمنع الجريمة

تعمل الشريعة علي منع الجريمة بثلاث طرق كلهـــا يـــؤدي إلي ذلك .

أولـها : التهذيب النفسي ، فإن تربية الضمير هو الأســـاس الأول في منع وقوع الجريمة وإن العبادات الإسلامية كلها لتربيـــة الضمير وتهذيب النفس . وتربية روح الائتلاف في قلب المـــؤمن ، والائتلاف هو الذي يكون درع الفضائل الاجتماعية كلها ، والواقي لها من غارات الرذيلة في النفس ، فإن إحساس الشخص بأنه مـــن الجماعة يعيش في ظلها وحمايتها ، وأنها منه ، وهو منهـــا يمنـــع التفكير في الجريمة ، أو يمنع الإصرار علي التفكير فيها إن خطر خاطرها وإن لح به الخاطر يمنعه أي عائق يعوقه .

ولقد هذب الإسلام النفس بالعبادات التي قررها ، فالـــصلاة عمود الدين . إذا أديت علي وجهها في أوقاتها جلت صدأ القلوب ، وأذهبت أحقادها ، ففي أول اليوم يقابل ربه في مناجـــاة خاشـــعة ، فتنير قلبه ، حتى إذا علاه الصدأ قليلا كانـــت صـــلاة الظهـــر قـــد وجبت. وهكذا حتى يبيت علي مناجاة ربه كمـــا ابتـــدأ ، ولمكـــان الصلاة من الطهارة النفسية إن أديت كاملـــة قـــال الله تعـــالى: {إن الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر} .

والصوم له ما للصلاة من السمو والطهارة ، والاتجـــاه إلـــي الله تعالى، لذا قال فيه النبي عن ربه: "كل عمـــل ابـــن آدم لـــه إلا الصوم فإنه لي، وأنا أجزي به" فهو إذا أدى على وجهه مـــع فهـــم

معناه كان وقاية من الجرائم، ولذا قال صلى الله عليه وسلم "الصوم جنة" وقال تعالى في شرعيته: {يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب علي الذين من قبلكم لعلكم تتقون أياماً معدودات} .

والزكاة تعاون اجتماعي ، فيها مداواة النفوس الشاذة الشاردة بالعناية بها ، أو سد حاجاتها ، وإشعارها بحنو المجتمع عليها .

والحج تهذيب روحي، وتأليف إنساني عام ، وتخليص للعبد من المفارقات بين الأجناس والألوان والأقاليم ، بحيث يكون الجميع بلباس واحد في ضيافة الله تعالي .

وثانيها : تكوين رأي عام فاضل ، لا يظهر فيه الشر ، ويكون فيه الخير بينا واضحا معلناً ، ولذلك دعت الشريعة إلي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، واعتبر الإسلام البريء مسئولا عن السقيم ، إن رأي فيه أعوجاجا ، وكان قادراً علي تقويمه فعليه أن يفعل ، وأن يقومه بلسانه وهدايته ودعوته إلي الخير من غير عنف ولا غلظة ، بل يدعوه بالتي هي أحسن ، كما قال تعالى {ادع إلي سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن} .

ولم تكتف الشريعة بذلك التكليف العام الذي يقوم به كل واحد من المجتمع إن رأي سواء يستطيع إزالته ، بل أوجبت أن يكون من الأمة من ينصب للهداية وتقويم المعوج ، كما قال تعالى {ولتكن منكم أمة يدعون إلي الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون}. فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تهذيب عام ، وفيه تعاون علي البر والتقوي ، ودفع الإثم

والعدوان أو منع الجرائم من أن تقع ، وهو يعمل علي تأليف القلوب وتقريبها .

وإنه مما يكون رأياً عاماً فاضلا خلق الحياء ، فإنــه يؤلــف بين الناس ويجعل الشخص يحس بسلطان الرأي العام علي نفـسه ، وأن الرذيلة التي تؤتي إلي ارتكاب الجريمة وتعودها – انطلاق من كل القيود الاجتماعية ، والحياء إحساس قوي بالقيود النفسية التـي تجعل للجماعة وما يرضيها مكاناً في نفسه .

ولذلك حث الإسلام علي خلق الحياء ، ودعا إليه النبي صلى الله عليه وسلم وأكثر من الدعوة . فقد قال عليه الـسلام مبينـاً أن الحياء هو القيد الخلقي الاجتماعي "إن مما توارثه الناس من كـلام النبوة الأولى إذا لم تستح فافعل ما شئت" ولقد قال عليـه الـسلام: "الحياء خير كله" واعتبر النبي الحياء خلق الإسلام الذي يتميز به ، ولذا قال عليه السلام: "لكل دين خلق وخلق الإسلام الحياء" .

ولا شك أننا إذا عالجنا النفوس التي أصابتها آفـة الجريمـة ببث روح الحياء فيها نكون قد قربنا بينها وبين النـاس، وجعلناهـا قريبة مما يألفون، فلا يكون منها ما تنكره الجماعـة، وبالتـالي لا يكون منها إجرام إن لم تذهب من النفس نوازعه، فإنه تقل وقائعه.

ولعل ما نراه في السجون من هتك حجب الحياة فـي نفـس المسجونين من الأسباب التي تدفع إلي الجريمة ، أو علي أن تفقـد الفضيلة قوة من قواها الفعالة التي تبنـي فـي الـنفس قواعـدها ، وتعطيها حصانة دافعة .

ولكي يكون الرأي العام طاهراً نقياً لا تظهر فيــه الأحـــداث التي تقذي بها العيون ، والمآثم التي تخرج النفوس منع الإسلام من إعلان الجريمة ، وعد الجريمة المعلنة جريمتين ، جريمة الفعــل ، وجريمة الإعلان ، ولذا يقول النبي صلى الله عليــه وســلم: "أيهـا الناس من ارتكب شيئاً من هذه القاذورات فاستتر فهو في ســتر الله ومن أبدا صفحته أقمنا عليه الحد" وقال عليه السلام: "إن من أبعــد الناس منازل عن الله يوم القيامة المجاهرين؟ قيل ومن هم يا رسول الله؟ قال ذلك الذي يعمل عملا بالليل، وقد ستره الله عليه، فيــصبح يقول فعلت كذا وكذا، يكشف ستر الله" .

إن ستر الجرائم من شأنه أن يجعل الإثم ينزوي فلا يظهر ، وقد يكون ذلك سبيلا لتربية ضميره وتهذيب نفسه ، فــإن خــشيته الإعلان تجعل نزعات الشر يضعف صوتها شيئاً فــشيئاً ، وربمــا تكون النهاية التوبة والإنابة إلي الله تعالى، وإن الإعلان يجعل بقايا الضمير تنهار شيئاً فشيئاً، حتى تكون الاستباحة المطلقــة ، وخلــع ربقة الفضيلة .

وإن الذين يعلنون الجرائم يدعون إليها ، ويحرضون عليهــا بإعلانهم ، وقد عدهم الله تعالى مشيعين للفاحشة ، ولذا قال سبحانه وتعالى: {إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الــذين آمنــوا لهــم عذاب أليم في الدنيا والآخرة} .

والأمر الثالث الذي تتخذه الشريعة ذريعة لمنع الجريمة هــو العقاب علي ما يقع منها ، فإن العقاب ردع للجاني ، وزجر لغيره ، ومنع لتكرار الوقوع ، وذلك ببيان وخامة نتائجه بالحس والعيان، لا

بالفرض والتقدير ، ولذا كانت العقوبة أمــراً لابــد منــه لتطهيــر المجتمع من أوضارة ، واستئصال جراثيمه ، أو تخفيف ويلاتهــا ، ولكن بشرط أن يكون العقاب غير مفسد هو بنفسه ، فمــن العقــاب كالحبس الآن ما يكون إيذاء للمجرم ، ولكنه يجعل أسباب الجريمــة تغوذ جذورها في نفسه ، وإذا كان هذا يفيد في الزجر العــام هــو يقتل طائفة كان يمكن أن تكون قوة عاملة ، إذ تدخل السجن، وقــد مرض عنصر من عناصرها ، فــيعم الــداء كــل أجزائهــا . وإن الشريعة الإسلامية قد اتجهت إلي العقاب الذي يردع الجاني ويزجر غيره ، مبقية علي نفسه من أن يصيبها درن الــشر فــي القلــب ، فيمزقها كما يمزق الدرن رئة السلول . ولننتهي من هذه المقــدمات لنتجه إلي عناصر البحث وأولها الغاية من العقاب .

المبحث الثالث

الغاية من العقاب

الغاية من العقاب في الفقه الإسلامي أمران:

أحدهما : حماية الفضيلة وحماية المجتمع من أن تتحكم الرذيله فيه .

والثاني : المنفعة العامة أو المصلحة ، وما من حكم في الإسلام إلا كان فيه مصلحة الناس ، ولذا يقول سبحانه وتعالي " قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور ، وهدي ورحمة للمؤمنين وقال النبي صلي الله عليه وسلم " لا ضرر ولا ضرار " وإن النصوص القرآنية الكثيرة تدل علي أن الفساد ممنوع بحكم الشرع ، وأشد ما يرمي به المشركون والمنافقون أنهم مفسدون ، وليسوا مصلحين كما قال تعالي في وصف المنافقين: {ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون} وقد وصف الله المؤمنين بأنهم " لا يبغون علواً في الأرض ولا فسادا ". وقد قال تعالي في وصف الحاكم الظالم :" وإذا تولي سعي في الأرض ليفسد فيها ، ويهلك الحرث والنسل ، والله لا يحب الفساد ".

وفي الحقيقة إن الفضيلة والمصلحة وإن كانتا في ظاهرها عنصرين مختلفين من حيث المدلول – هما متلازمان ، فالفضيلة تترتب عليها المصلحة الإنسانية العامة ، وهي في ذاتها أعلي المصالح وأسماها ، فلا مصلحة في الرذيلة ، ولا فضيلة إلا ومعها مصلحة ، فهما وإن كانتا متغايرتين في المفهوم ، متلازمتان في الواقع ، فلا توجد إحداهما ، إلا ومعها الأخري ، بل إن كثيرين من

علماء الأخلاق يعتبرون مقياس الفضيلة أو الخير هـو المـصلحة الحقيقية غير المنبعثة من الهوي ، ولذلك فضل بيان قد نعرض له .

ونحن نقرر أن فقهاء الـشريعة قـد قـرروا بالإجمـاع أن الشريعة جاءت لحماية المصالح الإنسانية الحقيقية المقررة الثابتة ، ولكن ما هذه المصالح التي جاءت الشريعة لحمايتهـا ، واعتبـرت الاعتداء عليها جريمة تستحق عنها العقاب ، أو بعبارة أدق جـاءت العقوبات المختلفة لحمايتها ، إما بنص قرآني أو حديث نبـوي ، أو تقدير ولي الأمر العادي الذي يستمد من القرآن الـسنة سـلطانه ، وينفذ أحكامها ، ومالا نص منهما يقبس الحكم ما جاء فيهمـا مـن نصوص .

إن الشريعة إذ تقرر أن احكام العقاب أساسها المنفعة العامـة تتفق إلي حد مع أقرب المذاهب الخلقية إلي الصواب ، فالمنفعة كما قرر الفيلسوف الانجليزي بنتام يجب أن تكـون أساسـاً للقـوانين الوضعية .

إن كل ما وضعه القرآن والسنة من عقاب ، إنما كان لأجـل مصالح الناس، وما كان من تحليل وتحريم ، إنمـا كـان لمـصالح العباد ، وما يخالف ما جاء الشريعة مما يزعم بعض الناس أن فيـه مصلحة ، إنما نشاء من انحرافات لهم أو منـافع قليلـة ، كمنـافع الخمر والميسر ، وإثمهما أكبر من هذا النفع ، كمـا قـال تعـالى: {ويسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنـافع للنـاس وإثمهما أكبر من نفعهما} .

وأي نص فيه من قرآن أو سنة يجب علي ولي الأمر عند تقرير عقوبة عليه أن يجعل أساسها المصلحة المقررة التي تعد مخالفتها والاعتداء عليها صادراً بدفع .

وإن الذين رأوا أن القوانين تبني علي أساس المصلحة ، من المفكرين حرروا معني المنفعة الثابتة تحريراً علمياً دقيقاً ، مثال ذلك جون استوارت ميل .

يجب أن تحرر معني المصلحة في الإسلام ليتبين المقياس الدقيق الذي حرم التعزير عند مالا يكون ثمة نص من قرآن أو سنة، وليتحرر معني الجريمة والعقوبة عليها تحريراً لا يكون فيه إبهام، لأنه إذا كانت المصلحة المطلوبة بالعقاب ، كان من الواجب تعرفها إذا لم يكن نص ، وأنه إن كان النص ، يجب علينا أن نذعن له ونخضع ، ولا نكون ممن قال الله تعالي فيهم : " وإذا دعوا إلي الله ورسوله ليحكم بينهم تولوا وهم معرضون " وإذا كانت المصلحة لم يرد بها نص نظرنا فيما قرره فقهاء المسلمين لها من عقوبات ، ومقدار الجدوي في علاجهم غير مقيدين بهذا العلاج ، علي أننا نتقيد بالمعني الأساسي في العقوبات وهو المساواة بين العقوبة والجريمة من حيث ذات الفعل ، أو من حيث آثاره علي ما بينا من قبل ، وعلي ما سنبين من بعد ، ونتقيد أيضاً بأن تكون العقوبة من جنس الجريمة ما أمكن ذلك :

ولا نتقيد عند تتبعنا لأقوال الفقهاء فيما قرروه من أحكام لم يرد بها نص بواقعة المصلحة الجزئية التي رأوها مصلحة في زمانهم ، فإن المصالح الجزئية قد تتغير عند تغير الزمان والمكان،

فإن الواقعة المعينة قد يكون فيها اعتداء علي مصلحة في حال وفي عصر ، ولا تكون كذلك في عصر آخر ، وقد يكون العقاب مجدياً دافعاً للفساد في عصر ، وغير دافع له في وقت آخر ، وهذا في غير النصوص كما أشرنا .

اختفاء وجه المصلحة أحياناً :

وقد يختفي وجه المصلحة علي بعض الأنظار ، فيظن أن الأمر تعبدي فلا يدرك ما فيه ، أو يظن أن المصلحة في غيره فلا يذعن لحكم الشرع ، ويتمرد عليه ، أو يؤوله بعد تأويله ، ويفسر بغير تفسيره ، فيقيد مطلقة من غير دليل ولا برهان، مع أن القاعدة ألا يقيد نص من القرآن أو السنة إلا بنص آخر أقوي منه دلالة ، أو بحكم العقل إذا كان مخالفاً مخالفة قاطعة لحكم العقل ، بحيث لا يمكن التوفيق بينهما مطلقاً إلا بتقييد النص .

والسبب في اختفاء وجه المصلحة علي هؤلاء، أحد أمور ثلاثة :

أولها: تحكم الهوى في نفوس بعض الأشخاص، حتى لا يستطيع التفرقة بين هواه، وبين المصلحة في ذاتها، والذين يسيطر عليهم هواهم قوم بور، ولكن قد يكون لهم سلطان في توجيه الرأي الفكري، والسيطرة عليه في كثير من الأحيان، وبذلك يضلون من غير علم، ويضلون غيرهم .

وثاني هذه الأمور: أن ينظر المفكر إلي حالة وقتية قد سيطرت عليها نظرية مالية أو اجتماعية معينة ، و التخلص لا يكون سهلا ، لأنه قد يحدث اضطرابات في نظرهم ، فيكون التفكير

من وراء ذلك التأثر الزمني " كأولئك الـذين يـستبيحون الفائـدة ، ويزعمون أن فيها المصلحة المطلقة ، والحقيقة أنه لا مصلحة فيها، بل فيها الضلال والضياع والأزمات ، وأنه من الواجب عند النظـر في المصلحة أن ينظر إلي مصلحة أكبر عدد ، وأكبر وقـت مـن الزمان، ولو نظر ذلك النظر لتبين لهم أن ما يظنون فيه مـصلحة ليس فيه إلا الضرر الفاحش الذي يخرب البيوت .

وثالث هذه الأمور: التقليد الأعمى لأمم تبيح بعض المنكرات التي أنكرها الإسلام ، وهؤلاء يتوهمون أن ما تبيحه هذه الأمم هـو المصلحة ، وإن التحريم فيه كل المضرة ، كتحريم الطلاق وتعـدد الزوجات ، فقد ترتب عليه انحلال الأسرة عندهم ، ولا يرض مسلم يدرك معني الأسرة أن تئول الأسرة الإسلامية إلي مـا آلـت إليـه الأسرة الأوربية .

وإن أولئك الذين أضلهم التقليد ، ورضوا لأنفسهم ألا يعملوا تفكيرهم إذ دهمهم السيل الطامي من الفساد الأوربي – يـستبيحون كل ما يستبيحه الأوربي ، ويدعون أنه المصلحة ، ولنضرب لـذلك مثلا بالخمر، وإن تحريمها واضح المصلحة عند كل ذي عقل سليم، حتى إن بعض العرب في الجاهلية حرمها من غير علم بالدين ، فقد قدمت إليه، فردها قائلا : لا أريد أن آخذ ضلالي بيـدي، ولكنهـا غاشية من الضلال الفكري أصابت أولئك القلـة مـن المـسلمين إذ ارتضوا ذلك الرهق الفكري وظنوه حرية ، وما هو إلا الضلال .

المبحث الرابع
المصلحة التي يحميها الإسلام
بالعقاب هي المصلحة الحقيقية

إن المصلحة المعتبرة التي تعد واجبة لحماية الإسلام هي المصلحة الحقيقية وليست الهوى، وقد تكون هذه المصلحة ذاتية، بحيث لا يتخلف الحكم فيها بطلبها ووجوب الحماية لها في كل الأحوال ، وقد تكون المصلحة إضافية ، بحيث يكون الأمر مصلحة في وقت دون وقت وفي زمان دون زمان ، و لناس دون ناس، وذلك يكون في المباحات التي تثبت إباحتها بالإباحة الأصلية، كبعض الأطعمة، فإن تناولها قد يكون مضرة في وقت فلا تكون مصلحة، وإن الدواء قد يكون نافعاً عند وجود الداء، وقد يكون مضعفا ، فيكون حراماً في غير أوقات الداء .

وإن المصلحة المعتبرة سواء أكانت ذاتية أم كانت إضافية هي المصلحة الحقيقية، والمصالح التي حماها الإسلام بتقرير العقاب عند الاعتداء عليها قد أثبت الاستقراء أنها ترجع إلي أصول خمسة هي:

حفظ الدين

وحفظ النفس

وحفظ العقل

وحفظ النسل

وحفظ المال

وذلك لأن الدنيا التي يعيش فيها الإنسان تقوم علي هذه المصالح ، ولا تتوافر معاني الحياة الإنسانية الكريمة إلا إذا توافرت هذه الأمور ، وهي من تكريم الله للإنسان ، إذ قال سبحانه وتعالي : "ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ، ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم علي كثير ممن خلقنا تفضيلا ".

فهذا التكريم يقتضي الأمور الخمسة ، والمحافظة عليها ، ومنع أي اعتداء يمتد إليها بتقرير العقاب الصارم ينزل بمن يقع منه هذا الاعتداء :

(أ) فحماية الدين من تكريم الإنسان ، لأن التدين خاصة الإنسان من سائر الحيوان ، فلابد أن يسلم له اعتقاده ، ولابد أن تتوافر له حرية الاعتقاد ، وقد قرر الإسلام هذه الحرية ، فقد قال تعالى: {لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي} واعتبر الفتنة في الدين أشد من القتل ، فقد قال تعالى {والفتنة أشد من القتل} .

(ب) والمحافظة علي النفس هي المحافظة علي حق الحياة الكريمة، ويدخل في عمومها المحافظة علي الكرامة علي كل أجزاء الجسم . كما يدخل فيها الأمور المعنوية كالمحافظة علي الكرامة ، والابتعاد عن مواطن الإهانة ، والحرية ومنع الاعتداء علي أي أمر يتعلق بها ، ومن ذلك حرية العمل ، وحرية الفكر ، وحرية الإقامة، وغير ذلك مما تعد الحرية فيه من مقومات الحياة الإنسانية الحرة التي تزاول نشاطها في دائرة المجتمع الفاضل ، من غير اعتداء علي أحد .

(جـ) والمحافظة علي العقل هي المحافظة عليه من أن تناله آفة تجعل صاحبه عبئاً علي المجتمع، ومصدر شر وأذي فيه، وإنها تثمر ثمرات كثيرة منها هذه الثمرات الثلاث وهي :

أولاً: أن يكون كل عضو من أعضاء المجتمع سليما يمده بعناصر الخير ، فإن كل إنسان يعيش في المجتمع جزء من بنائه، ويغذيه بكل عناصر القوة ، فمال كل إنسان ليس ملكا خالصا له، فإذا حصل خلل كانت ثغرة يتخلل فيها الفساد ، وتذهب بها قواه فكان، من حق المجتمع الفاضل أن يعمل علي سلامة العقول التي هي أساس الإنتاج .

ثانياً: أن من يفسد عقله يكون شراً علي الجماعة فوق أنه يكون عبئاً عليها تغذيه وتطعمه ، فكان من حق الشرع الإسلامي علي العقول دفعاً للآثام ومنعاً من الشرور ووقاية للعقول ، والوقاية تكون باتخاذ أسباب الحماية بالعقول ، وأن الشرائع تعمل علي الوقاية ، كما تعمل علي العلاج .

من أجل ذلك عاقبت الشريعة الإسلامية شارب الخمر ، وعاقبت القوانين الحاضرة مع الشريعة من يتناول الحشيش ، فكلاهما شر وبيل علي الأخلاق ، ونقص للقوي العاملة .

والإسلام كان منطقياً لأنه عاقب علي النوعين ، لأن كليهما يشترك في علة الحكم ، وهو إضعاف العقول .

(د) والمحافظة علي النسل – هي المحافظة علي النوع الإنساني ، بحيث يكون كل مولود يتربى بين أبويه، ويكون له كالئ يحميه، وإن ذلك اقتضى تنظيم الزواج، واقتضى منع الاعتداء على

الحياة الزوجية، واقتضى منع العلاقات غير الشرعية أياً كان نوعها، وعلي أي صفة كانت ، بل اقتضى منع قذف البريئات والبرآء بالزنى، فإن كل هذا الاعتداء علي الأمانة الإنسانية التي أودعها الله تعالي جسم المرأة والرجل ليكون منهما التناسل والتوالد الذي يمنع فناء الجنس البشري ويجعله يعيش عيشة هينة سهلة، فيكثر النسل ويقوي ، ولا يكون ذلك إلا بالعلاقة الشرعية وحدها، ولا تكون إذا كان الذي يسود هو العلاقة غير الشرعية فإن الإنسان يكون كالحيوان المتأبد الذي يعيش في الفبافي والقفار .

من أجل ذلك كانت عقوبة الزنى، وعقوبة القذف، وغيرها من العقوبات التي وضعت لجرائم فيها اعتداء علي النسل، بأي طريق من طرق الاعتداء قريبة أو بعيدة .

(هـ) والمحافظة علي المال تكون بمنع الاعتداء عليه بالسرقة أو الغصب أو نحوهما ، وبالعمل علي تنميته ووضعه في الأيدي التي تصونه وتحفظه وتقوم علي رعايته والقيام بحقه ، فالمال في أيدي الآحاد قوة للأمة كلها . ولذا وجبت المحافظة عليه بتوزيعه بالقسطاس المستقيم ، والمحافظة علي إنتاج المنتجين، وتنمية الموارد العامة ، ومنع أن يأكل الناس الأموال بينهم بالباطل، وقد وضعت الشريعة الأحكام المنظمة لذلك ، والعقوبات الحامية لهذه الأحكام .

هذه الأمور الخمسة مقررة في كل الشرائع:

وأن هذه الأمور الخمسة هي التي جاءت للمحافظة عليها كل الشرائع وقامت العقوبات لحمايتها ، ولقد قال حجة الإسلام للغزالي ما نصه .

"إن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلـق ، وصـلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم ، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة علـى مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة:

وهو أن يحفظ عليهم **دينهم** ، **وأنفسهم** ، **وعقلهم** ، **ونسلهم ومالهم** ، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة . وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ، ودفعها مـصلحة ، وهـذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات ، فهـي أقـوي المراتب في المصالح ومثاله قضاء الشرع بقتل الكـافر المـضل . وعقوبة المبتدع الداعي لبدعته ، فإن هذا يفوت علي الخلق ديـنهم وقضاؤه بإيجاب القصاص ، إذ به يحفظ النفـوس ، وإيجـاب حـد الشرب، إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف وإيجـاب حـد الزنى. إذ به حفظ النسب والأنساب ، وإيجـاب زجـر الغـصاب والسراق، به يحصل حفظ الأموال التي هي معـايش لهـم، وهـم مضطرون إليها، وتحريم تفويت هذه الأمور الخمسة، والزجر عنها يستحيل ألا تشمل عليه ملة من الملل، وشريعة من الـشرائع التـي أريد بها إصلاح الخلق، ولذا لم تختلف الشرائع في تحـريم الكفـر والقتل والزنى والسرقة وشرب المسكر .

ونرى من هذا الكلام الذي سـاقه حجـة الإسـلام أن هـذه المصالح الخمسة التى يعد طلبها ضرورة إنسانية متفق عليها بـين

الناس ، والمحافظة عليها بفرض عقوبات للاعتداء عليها يعد مـــن الأمور البدهية التي لا تختلف فيهـــا العقـــول ، ولا تختلـــف فيهـــا الأديان. وهي كأصول الأخلاق التي لا تختلـــف فيهـــا الـــديانات، كالصدق والعدالة والعفة ، وهذه تتفق العقول علـــي أنهـــا فـــضيلة، ومخالفتها رذيلة، وهذه الفضائل في ذاتها ترجع إلي هذه الأصـــول الخمسة([1]) .

([1]) اقتصادنا محمد باقر الصدر دار المعارف للمطبوعات ط ١٦ ص ٢١٨ .

المبحث الخامس

أهداف الشريعة الإسلامية من توقيع الجزاء وضوابطه

(١) يقول الله سبحانه وتعالى في محكم كتابه الكريم: {ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم وكان الله شاكراً عليما}[١٤٧ سورة النساء] .

ويذهب جمهور الفقهاء إلى أن العقوبات موانع قبل الفعل زواجر بعده . (كتاب تبصرة الأحكام لابن فرحون).

وجاء في كتاب السياسة الشرعية لابن تيمية : أن إقامة الحدود من العبادات كالجهاد في سبيل الله . وينبغي أن يعرف أن إقامة الحدود رحمة من الله لعباده . ليكون الوالي شديدا في إقامة الحد – لا تأخذ رهبة في دين الله – ويكون قصده رحمة الخلق بكف الناس عن المنكرات – لا لشفاء غيظه وإرادة العلو علي الخلق – بل بمنزلة الوالد إذا أدب ولده رحمة به وإصلاحاً لحاله .

(٢) ويقوم القانون الجنائي الإسلامي([١]) علي مبدأ التنبيه والاستجابة – أي الإنذار والتحذير من جانب الشارع أولاً – ثم الاستجابة من جانب المكلف .

يقول سبحانه: {وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا يتلوا عليهم آياتنا}[٥٩ القصص] .

وتقوم الشريعة في جميع فروعها وتفاصيلها علي هذا المبدأ : التنبيه والاستجابة {رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل}[١٦٥ سورة النساء] .

([١]) التشريع الجنائي – عبد القادر عودة .

(٣) وهي في كل ذلك تستهدف مصالح العباد – وهي إما ضرورية أو حاجية أو تحسنية والقاعدة العامة أنه لا ضرر ولا ضرار في الإسلام .

والضروريات هي العقل والدين والنفس والنسل والمال .

والجنايات (الجرائم) والعقوبات – فيها حفاظاً علي مصالح العباد ضد تدميرها أو انتهاكها إذا العقوبة مفسدة أريد بها مصلحة كالقطع في السرقة والجلد في الزنى والقصاص في النفس {ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون}[١٧٩ سورة البقرة].

وكل جريمة يرجع فسادها إلي المجتمع ومنفعة جزائها تعود عليه – ومن ثم كانت الحدود حقوقاً خالصة لله تعالي لأنها وجدت للحفاظ علي مصالح العباد الضرورية والجزاء الواجب عليها حق لله عز وجل – فلا يسقط بإسقاط العبد – وهو معني نسبة هذه الحقوق لله تعالى فحد الزنى وجب لصيانة الأعراض وهي جزء من النفس – وحد السرقة وقطع الطريق وجبا لصيانة الأموال والأنفس – وحد الشرب وجب لصيانة العقل والنفس والمال والعرض عن طريق كف العقول عن الزوال والاستتار بالسكر . وحد القذف فيه صيانة للأعراض ودفع للفساد عن المجتمع – وبهذا المعني كان حقاً خالصاً لله عند بعض الفقهاء وفيه حق للعبد عند البعض الآخر(١)

---

(١)كتاب بدائع الصنائع – ج٩ ص٤٢٠٢ وما بعدها ".

(٤) والحاجيات يراد بها رفع الحرج والمشقة أو التوسعة كالحكم باللوث الظاهر والقسامة. والتحسينات يراد بها الأخذ بما يليق من محاسن العادات ومكارم الأخلاق ومن أمثلتها حظر قتل النساء والصبيان والرهبان والشيوح أو الاعتداء عليهم في الجهاد .

ومن تكملة الضروريات التماثل في القصاص ومنع شرب قليل المسكر ومنع الربا ومن تكملة الحاجيات كل ما لا يخل بأصل الحاجيات أي بالتوسعة والتخفيف ورفع الحرج .

(٥) ويلاحظ أن الحاجيات كالتكملة بالنسبة للضروريات وكذلك التحسينات كالتكملة بالنسبة للحاجيات ويجب ألا يكون في الحاجي تفويت لضروري كما أنه يجب ألا يكون في فعل التحسيني تفويت لضروري أو حاجي فمثلاً حفظ النفس كلي من الضروريات ومنع النجس وتناوله وتحريمه من التحسينات .

فإذا كان في أكله حفظ للنفس كان تناوله أولي من فوات النفس .

ومنع الإطلاع علي العورات تحسيني ولكن إذا كان للمداوة أو الجراحة حفاظاً علي النفس كان فعله أولى فعمل الطبيب المؤهل المرخص في العلاج جائز من هذه الناحية والحاجيات تكمل الضروريات بحيث ترتفع في القيام بها المشنقات . ومن هذا الرخص لأن أساسها قاعدة رفع الحرج . ومنها أيضاً أن في الزواج حفظ للنسل وهو من الضروريات كما أن فيه نيل لمآرب الإنسان في إشباع غرائزه وفضاء وطره وبالتالي رفع الحرج عنه

فلا يقضيه من طريق محظور وهذا داخل في الحاجيات وعلي ذلك فالزنى يتضمن انتهاكاً لضروري وحاجي في آن واحد .

(٦) فالضروريات هي الأصـــل المطلـــوب فـــي الـــشريعة للمصالح وما سواه مبني عليه وهذا هو الأساس الذي يقـــوم عليـــه القانوني الجنائي كحام([١]) للمصالح لأن الشارع يحيط الـــضروريات بسياجات تمثل أخطاراً أو أضراراً ثانوية إذا ربطنـــا بينهـــا وبـــين المصالح الضرورية .

وعلى ذلك إذا ارتفع الضروري بأن كان من المباح إهـــداره فلا داعي لالتزام ســـياجات لأنهـــا مـــا شـــرعت إلا وقايـــة لهـــذا الضروري.

كما أن التحسينات بالنسبة للـــضروريات تعـــد كالأوصـــاف بالنسبة للموضوعي فإذا ارتفع الموصـــوف لـــم يكـــن هنـــاك داع لوصفه.

فمثلاً إذا ارتفع أصل القصاص لم يكن هناك اعتبار للمماثلة في القصاص لم يبطل أصل القصاص كالصفة لا يلزم من بطلانهـــا بطلان الموصوف بها .

(٧) والتحسينات حمي للحاجيات كما أن الحاجيـــات حمـــي للضروريات وتقوية لجانبها والراتع حول الحمي يوشك أن يقع فيه فالأخف طريق إلي الأثقل والمجترئ علي الأخـــف بـــالإخلال بـــه معرض للتجرؤ علي ما سواه فإن التجرؤ علي الضروريات فهـــي ســـياج وحمـــي للـــضروريات فالمخـــل بالـــسياجات (الحاجيـــات

([١]) التشريع الجنائي مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي – عبد القادر عودة .

والتحسينات) مخل بالضروريات من وجه ومن ذلك قوله تعالى {فلا تقربوها}([1]) .

(٨) والشريعة قد وضعت لمصالح الخلق بإطلاق فكل ما شرع لجلب مصلحة أو دفع مفسدة فغير مقصود فيه ما يخالف ذلك.

وأنه وإن كان الأصل أن المصلحة أو المفسدة قائمة على مقضيات العقول في الدنيا والأدلة (المصادر) التي تنهي عن الإيذاء أو العقل إلا أنه قد يرد دليل تغلب فيه مصلحة علي أخرى ويتعارض بذلك مع الأول فيعد مخصصاً أو مقيداً([2]) .

ومن ثم فإن قتل القاتل وقطع يد السارق وما إلي ذلك جائز – بل واجب شرعا – ولذلك قال الفقهاء العقوبة مفسدة أريد بها مصلحة – والضروريات مناسبة لإباحة المحظورات جلباً لمصالحها والجنايات (الجرائم) مناسبة لإيجاب العقوبات درءاً لمفاسدها وقد أخبر الشرع بأن في الخمر مضرة ومنفعة قال تعالى: {قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس}[٢١٩ سورة البقرة] فغلب حكم المضرة على حكم المنفعة([3]) .

(٩) وإن الإسلام إذ اعتبر أساس العقوبة هو المصلحة الثابتة المقررة المقدرة بأنها النفع لأكبر عدد ممكن – فقد لاحظ مع ذلك أمرين آخرين :

أولهما :

([1]) الموافقات لشاطبي ١٤/٢ وما بعدها .

([2]) راجع قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ٤/٢ وما بعدها .

([3]) بداية المجتهد لابن رشد ٦٧٣/١ .

أن تكون العقوبة غير قاتلة للضمير الإنساني بل تكون حامية للمجتمع من سيئات الآثم مع الاحتفاظ لــه بكرامتــه الإنــسانية – وحماية حياته الذي هو مناط الأخلاق الفاضلة .

وقد روي أن النبي صلي الله عليه وسلم قد ضــرب شــاربا للخمر فقال بعض الحاضرين للمضروب أخزاك الله – فقال النبــي عليه السلام: "لا تعينوا عليه الشيطان" ذلك بأن الإحــساس بالخــسة الذي ينجم عن الخزي يولد فيه المهانة وسقوط الكرامة وإذا سقطت الكرامة وحلت محلها المهانة سهلت الرذيلة علي النفس وإذا ســهلت سهل معها الإجرام إذ الإجرام في ذاته مهانة والمهانة تولد مثلها .

والأمر الثاني :

أن الإسلام مع ملاحظة المصلحة في نظمه وأحكامه عنــي بتهذيب الضمير والوجدان وتربية روح الإحساس بالواجب في نفس المؤمن ليفعل الخير استجابة لداعي الله تعالي والرغبة في طاعتــه والقيام بالواجب لا لمجرد الخوف من العقاب فــإن الخــوف مــن العقاب وحده للامتناع عن المعاصي ليس هو المرتبة العليــا لأهــل الإيمان بل طلب رضوان الله تعالي هــو الغايــة المثلــي لأفعــال المؤمنين .

(١٠) والعقوبات الإسلامية يلاحظ فيها معني العدالــة بــأن يكون ثمة تكافؤ بين العقوبة والجريمة بالمماثلة في ذات الفعــل أو في آثاره وفي ذلك يقول سبحانه: {وإن عاقبتم فعــاقبوا بمثــل مــا عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين}[سورة النحل ١٢٦] .

ولما كان الواجب هو تهذيب النفوس وتجنيبها الرذيلة فهــو للتربية النفسية التهذيبية لا للعقوبة أو بعبارة أدق هو لتجنب العقوبة إذ هو يحمي النفوس من الجريمة والعقوبة بلا شك ضـــرر ولكنـــه يحتمل في سبيل دفع ضرر أكبر فـــإذا اجتنبـــت الـــنفس الجريمـــة واجتنبت العقوبة انتفي الضرر العام والضرر الخاص معاً . ولـــذلك نري أن دعوة الإسلام للتمسك بالكمال لا تتنافى مع المحـــصلة بـــل تتلاقى معها انتهاء وان بدا بادي الـــرأي أنهمـــا متخالفـــان ابتـــداء والعدالة والمصلحة متلازمان بحيث إذا كانت العدالة قائمة الأركان فالمصلحة متحققة لا محالة فإذا كانت العقوبة عادلة لا هوادة فيهـــا ولا شطط فالمصلحة مؤكدة لأن الجرم يمتنع .

وإن الرحمة العامة بالإنسانية هي من مقتضى العدالة فليست الرحمة التي يطلبها الإسلام هي الشفقة أو الرأفـــة بالجـــاني إنمـــا الرحمة بالكافة وهي توجب العقاب وهي الرحمة بـــالمجتمع وهـــو المجني عليه في حقيقة الأمر وحقه أولي بالرعاية .

الفصل السابع

طبيعة النشاط الاقتصادي في الإسلام :

كل ألوان النشاط في الحياة الاقتصادية في الإسلام خاضعة لقضية الحلال والحرام، بما تعبر عنه هذه القضية من قيم ومثل، فمن حق البحث في الإسلام أن يدعونا إلي التفكير في استخلاص وتحديد المذهب الاقتصادي، الذي تعبر عنه قضية الحلال والحرام بقيمها ومثلها ومفاهيمها .

المبحث الأول

العلاقة بين المذهب الاقتصادي في الإسلام والقانون

يجب أن نعرف الفرق بين المذهب الاقتصادي والقانون ، فإن المذهب هو: مجموعة من النظريات الأساسية التي تعالج مشاكل الحياة الاقتصادية .

والقانون هو: التشريع الذي ينظم تفصيلات العلاقات بين الأفراد وحقوقهم الشخصية والعينية . وعلي هذا الأساس لا يمكن أن يعتبر المذهب الاقتصادي لمجتمع نفس قانونه . فالرأسمالية مثلا بوصفها المذهب الاقتصادي لدول كثيرة في العالم ليست هي نفس القوانين في تلك الدول ، ولذا قد تختلف دولتان رأسماليتان في تشريعاتهما القانونية ، تبعاً لاتجاهات رومانية وجرمانية مثلاً مختلفة في التشريع بالرغم من وحدة المذهب الاقتصادي فيهما ، لأن تلك التشريعات القانونية ليست من المذهب الرأسمالي . فليس من الرأسمالية باعتبارها مذهباً اقتصادياً الأحكام التي ينظم بها القانون المدني في الدولة الرأسمالية عقود المقايضة من بيع وإيجار وقرض مثلاً . فلو قدمت هذه الأحكام باعتبارها المضمون الرأسمالي للمذهب ، كان ذلك ينطوي علي التباس وخلط بين النظريات الأساسية والتفصيلات التشريعية ، بين المذهب والقانون أي بين النظريات الأساسية للرأسمالية في حرية التملك ، وحرية التصرف ، وحرية الاستثمار ، وبين التشريعات القانونية التي ترتكز علي أساسها تلك المبادئ الرأسمالية في الحرية .

ولأجل هذا يكون من الخطأ أن يقـدم الباحـث الإسـلامي مجموعة من أحكام الإسلام التي هي في مستوي القـانون المـدني حسب مفهومه اليوم ويعرضها طبقاً للنصوص التشريعية والفقهيـة، بوصفها مذهباً اقتصادياً إسـلامياً ، كمـا يـصنع بعـض الكتـاب المسلمين ، حين يحاولون دراسة المذهب الاقتصادي في الإسـلام، فيتحدثون عن مجموعة من تشريعات الإسلام التي نظم بها الحقوق المالية والمعاملات ، كالأحكام الـشرعية بـشأن البيـع والإيجـار والشركة والغش والقمار وما إليها من تشريعات، فإن هؤلاء كمـن يريد أن يدرس ويحدد المذهب الاقتصادي للمجتمع فـي (انجلتـرا) مثلاً ، فيقتصر في دراسته علي القانون المدني لتلـك الـبلاد ومـا يضمه من تشريعات ، بدلاً عن اسـتعراض الرأسـمالية ومبادئهـا الأساسية في حرية التملك والتصرف والاستثمار ، وما تعبر عنـه هذه المبادئ من مفاهيم وقيم .

ونحن حين نؤكد علي ضرورة التمييز بين الكيان النظـري للمذهب الاقتصادي ، وبين القانون ، لا نحاول بذلك قطـع الـصلة بينهما ، بل نؤكد في نفس الوقت علي العلاقة المتينة التـي تـربط المذهب بالقانون ، بوصفهما جزئين من بناء نظري كامل للمجتمع. فليس المهم فقط أن نرتفع إلـي مـستوي التمييـز بـين المـذهب الاقتصادي والقانون المدني ، بل لابد أن ندرك باسـتيعاب أيـضاً الروابط التي تشد أحدهما إلي الآخر ، باعتبارهما منـدمجين فـي مركب عضوي نظري واحد .

المبحث الثاني

الإطار العام للاقتصاد الإسلامي

يمتاز المذهب الاقتصادي في الإسلام عن بقية المذاهب الاقتصادية، بإطاره الديني العام. فإن الدين هو الإطار الشامل لكل أنظمة الحياة في الإسلام. فكل شعبة من شعب الحياة حين يعالجها الإسلام يمزج بينها وبين الدين ، ويصوغها في إطار من الصلة الدينية للإنسان وخالقه وآخرته([1]) .

وهذا الإطار هو الذي يجعل النظام الإسلامي قادراً علي النجاح ، وضمان تحقيق المصالح الاجتماعية العامة للإنسان ، لأن هذه المصالح الاجتماعية لا يمكن أن يضمن تحقيقها إلا عن طريق الدين .

ولكي يتضح ذلك يجب أن ندرس مصالح الإنسان في حياته المعيشية ، ومدي إمكان توفيرها وضمان تحقيقها . لننتهي من ذلك إلي الحقيقة الآنفة الذكر، وهي: أن المصالح الاجتماعية للإنسان لا يمكن أن توفر ويضمن تحقيقها إلا عن طريق نظام يتمتع بإطار ديني صحيح .

وحين ندرس مصالح الإنسان في حياته المعيشية ، يمكننا تقسيمها إلي فئتين :

إحداهما: مصالح الإنسان التي تقدمها الطبيعة له بوصفه كائناً خاصاً كالعقاقير الطبية مثلاً فإن من مصلحة الإنسان الظفر بها من الطبيعة ، وليست لهذه المصلحة صلة بعلاقاته الاجتماعية

([1]) اقتصادنا – محمد باقر الصدر دار المعارف الطبعة الرابعة عشر ص ٣١٨ وما بعدها .

مع الآخرين ، بل الإنسان بوصفه كائناً معرضاً للجراثيم الــضارة ، بحاجة إلي تلك العقاقير ، سواء كان يعيش منفرداً أم ضمن مجتمــع مترابط .

والفئة الأخرى: مصالح الإنسان التـــي يكفلهـــا لـــه النظـــام الاجتماعي . بوصفه كائناً اجتماعياً يرتبط بعلاقات مع الآخـــرين، كالمصلحة التي يجنيها الإنسان من النظام الاجتماعي حين يسمح له بمبادلة منتوجاته بمنتوجات الآخرين، أو حين يـــوفر لــــه ضـــمان معيشته في حالات العجز والتعطل عن العمل .

وسوف نطلق علي الفئة الأولى اسم: المصالح الطبيعيـــة ، وعلي الفئة الثانية اسم المصالح الاجتماعية .

ولكن يـــتمكن الإنـــسان مـــن تـــوفير مـــصلحة الطبيعيـــة والاجتماعية، يجب أن يجهز بالقدرة علي معرفـــة تلـــك المـــصالح وأساليب إيجادها، وبالدافع الذي يدفعه إلي الـــسعي فـــي ســـبيلها. فالعقاقير التي تستحضر للعلاج من السل مثلاً ، توجد لدي الإنـــسان حين يعرف أن للسل دواءاً ، ويكشف كيفية استحـــضاره، ويملـــك الدافع الذي يحفزه علي الانتفاع باكتشافه واستحضار تلك العقاقير . كما أن ضمان المعيشة في حالات العجز بوصفه مصلحة اجتماعية يتوقف علي معرفة بفائدة هذا الضمان ، وكيفية تـــشريعه ، وعلـــى الدافع الذي يدفع إلي وضع هذا التشريع وتنفيذه .

فهناك إذن شرطان أساســيان ، لا يمكـــن بـــدونهما للنـــوع الإنساني إن يظفر بحياة كاملة تتـــوفر فيهـــا مـــصالحة الطبيعيـــة

والاجتماعية : أحدهما : أن يعرف تلك المصالح ، وكيف تحقــق ، والآخر: أن يملك دافعاً يدفعه بعد معرفتها إلي تحقيقها .

ونحن إذا لاحظنا المصالح الطبيعية للإنسان – كاستحــضار عقاقير للعلاج من السل وجدنا أن الإنسانية قــد زودت بإمكانــات الحصول علي تلك المصالح ، فهي تملك قدرة فكريــة تــستطيع أن تدرك بها ظواهر الطبيعة ، والمصالح التي تكمــن فيهــا . وهــذه القدرة وإن كانت تنمو علي مر الزمن نمواً بطيئاً ، ولكنهــا تــسير علي أي حال في خط متكامل علــي ضــوء الخبــرة والتجــارب المستجدة ، وكلما نمت هذه القدرة كان الإنسان أقــدر علــي إدراك مصالحه ، ومعرفة المنافع التي يمكن أن يجنيها من الطبيعة .

وإلي جانب هذه القدرة الفكرية تملك الإنسانية دافعاً ذاتيــاً ، يضمن اندفاعها في سبيل مــصالحها الطبيعيــة ، فــإن المــصالح الطبيعية للإنسان تلتقي بالدافع الذاتي لكل فرد . فلــيس الحــصول علي العقاقير الطبية مثلاً مصلحة لفرد دون فرد. أو منفعة لجماعة دون آخرين . فالمجتمع الإنساني دائماً ينــدفع فــي ســبيل تــوفير المصالح الطبيعية بقوة من الدوافع الذاتية للأفراد ، التي تتفق كلهــا علي الاهتمام بتلك المــصالح وضــرورتها ، بوصــفها ذات نفــع شخصي للأفراد جميعاً .

وهكذا نعرف أن الإنسان ركب تركيباً نفسياً وفكرياً خاصاً ، يجعله قادراً علي توفير المصالح الطبيعية ، وتكميل هذه الناحية من حياته عبر تجربته للحياة والطبيعة .

وأما المصالح الاجتماعية فهي بدورها تتوقف أيضاً – كما عرفنا – علي إدراك الإنسان للتنظيم الاجتماعي الذي يصلحه ، وعلي الدافع النفسي نحو إيجاد ذلك التنظيم وتنفيذه . فما هو نصيب الإنسان من هذين الشرطين بالنسبة إلي المصالح الاجتماعية ؟ وهل جهز الإنسان بالقدرة الفكرية علي إدراك مصالحه الاجتماعية ، وبالدافع الذي يدفعه إلي تحقيقها ، كما جهز بذلك بالنسبة إلي مصالحه الطبيعية.

المبحث الثالث

دور الدولة في الاقتصاد الإسلامي

من الصعب تحقيق بعض الإحاطة بمرتكزات ومفاهيم الاقتصاد الإسلامي دون الإشارة إلي دور الدولة .

يعتبر الإسلام الدولة مؤسسة عليا لا غني عنها لانتظام نمط الحياة الإسلامية([1]) ، وهي في هذا تختلف جذريا مع كل من الرأسمالية ومع النظرة الشيوعية للدولة . فالدولة في النظام الرأسمالي الحر قدر لها أن تظل محايدة من الناحية الاقتصادية([2]) . ولقد أدت الأزمات الاقتصادية الحادة إلي احداث تعديلات في هذه النظرة وأصبحت الدولة تلعب دوراً أكبر في المجال الاقتصادي . ومع ذلك فما زالت الدولة تلعب دورا أكبر في المجال الاقتصادي . ومع ذلك فما زالت الدولة في النظام الرأسمالي أسيرة لمعطيات الواقع الاقتصادي المعين وأداة في يد الاحتكار للحفاظ علي مصالحه . ذلك لأن النظرة إلي فلسفة الملكية ما زالت دون تغيير ، ومازال دافع الربح هو الأقوى . ولا تتدخل القيم الاجتماعية في ضبط طاقة المنتجين الكبار إلا قليلاً وبالأصح طوعت القيم الاجتماعية ذاتها لتنسجم مع مصلحة المحتكرين إلي حد كبير .

([1]) تقي الدين بن تيمية – السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية – دار الكتاب العربي – القاهرة .

([2]) سلسلة بحوث جامعة الملك عبد العزيز – قراءات في الاقتصاد الإسلامي – الاقتصاد الإسلامي مفاهيم ومرتكزات صـ ٤٠ ، ٤١ د/ محمد أحمد صقر صـ ١٩٨ .

كما يخالف الإسلام الهرطقة الشيوعية التي تعتبر الدولة نتاجا برجوازيا ، ووجودها دليل علي الاستغلال والتحكم ، وأن المجتمع الشيوعي الناضج ينتفي فيه وجود الدولة .

يمكن بلورة دور الدولة الإسلامية في عبارة واحدة ألا وهي " تحقيق الرفاهية المتوازنة للمجتمع " وكلمة متوازنة في التصور الإسلامي ، معناها الأخذ من كل مكونات الرفاهية وروافدها بقدر ملائم دون إفراط أو تفريط ، خصوصاً في مجاليها الرئيسيين الروحي والمادي . كما تعني صياغة نمط من التوافق الاجتماعي الذي من شأنه أن يحفظ للفرد كينونته واحترامه ، في الوقت الذي يراعي فيه الحق العام للمجتمع .

٣/١ :تحقيق تشغيل أمثل للموارد الاقتصادية :

إن من واجب الدولة الإسلامية توفير كافة المستلزمات لتشجيع الإنتاج وتوظيف عناصر الإنتاج بصورة كاملة : بشرية كانت أم مادية . وهذا يستدعي توفير المناخ الأمني والإطار القانوني والتشريعي والضرائبي لتشجيع القطاع الخاص – الملكية الفردية – ومده بحوافز جديدة ليلعب دوره البناء في تطوير المجتمع . وهذا يقتضي بالطبع توفير ما سمي برأس المال الاجتماعي التحتي كشق الطرق ، وبناء المواني، وتوفير الطاقة والخدمات الأخرى الأساسية ، التي من شأنها أن تشجع المؤسسات الخاصة علي ارتياد مجالات إنتاجية جديدة عن طريق إغرائها بمزايا الوفورات الخارجية ويدخل ضمن هذا المعاونة علي إيجاد المؤسسات الاقتصادية التي تنسجم من المضامين الإسلامية ،

كالبنوك اللاربوية ومؤسسات التمويل والتسويق ونـــشر التعاونيـــة الإنتاجية والاستهلاكية .

وإذا كانت سياسة الدولة الإسلامية تهدف إلي تشغيل عناصر الإنتاج وتنمية القدرات الإنتاجية ، فإن هذا لا يعني أن يكون الهدف هو تحقيق أقصي إنتاج ، إذ أن معدل النمو يجب أن يراعـــي عـــدة اعتبارات هامة أغفلها الأدب الاقتصادي الحديث ، فقد يكـــون مـــن مصلحة المجتمع تحقيق معدل نمو أقل عن المعدل الممكن .

١- عدم تشجيع استنزاف طاقات المجتمع وخاماته ومـــواده الأولية بمعدل سريع . وذلك عن طريق ترشيد الإنتاج والاســـتهلاك بالوسائل المتاحة . فلا يجري التخلص من السلع المعمرة أو الآلات أو الأدوات المنزلية قبل أن تستهلك بقـــدر معقـــول . أي محاربـــة الإسراف والتبذير الإنتاجي والاستهلاكي .

٢- عدم إرهاق الطاقات البشرية ، وإتاحة مجالات التمتـــع المباح بمباهج الحياة . بمعني أن التيسير وعدم الإرهاق يحقق متعة – تفوق – المتعة المادية ، بعد الوصول إلي نقطة إنتاج أو ساعات عمل معينة .

٣- النظر إلي تركيبة السلع المنتجـــة ، واهتمـــام الـــسياسة الحكومية بتشجيع نمط من السلع (الحاجات) الـــشعبية ، حتـــى وإن كان هذا التشجيع سيحقق معدلاً أقل للنمو مما لـــو أطلـــق العنـــان للمبادرة الفردية التي تنجذب بسرعة نحو الإنتاج الكمالي .

٤- الموائمة بين أساليب الإنتاج الفنيـــة المـــستخدمة وبـــين العناصر الإنتاجية خاصة عرض العمل. فقد يحقق أســـلوب فنـــي

معدلاً أعلي للنمو لأنه يعتمد علـــي تكثيــف كبيــر لــرأس المـــال والتكنولوجيا المتقدمة ، بينما يفضل أسلوب آخر يراعي ضـــرورة الاستفادة من مزايا إدخال التكنولوجيا المتطورة بقدر معين ، لكنـــه يتيح مجالاً أكبر لاستخدام فائض العنصر البشري ، مع أن معـــدل النمو في الثاني أقل. ذلك لأن الإسلام يحارب البطالـــة ويعتبرهـــا مباءة للفساد الاجتماعي ، ويعتبر العنصر البشري أولي بالرعاية ، وباختصار ليس المهم حجم الإنتاج ، ولكن المهم الوصـــول بإنتـــاج إلي الحجم الذي يراعي الاعتبارات الاجتماعية .

٢/٣ : توجيه النفقات العامة لتحقيق المنافع العامة :

أوجب الإسلام علي الحكومة أن تدقق فـــي أوجـــه صـــرف الأموال العامة بحيث يحقق الإنفاق أقصي نفـــع اجتمـــاعي ممكن بمعني :

- أن لا تنفق الأموال لتحقيـــق منـــافع شخـــصية للجهـــاز الحكومي بل توجه للصالح العام.
- الاختيار بين البدائل المتاحة للإنفاق بحيث يختار البـــديل الذي يحقق أقصي منفعة اجتماعية([1]) .

٣/٣ : تطبيق مقاييس للإنتاج ومواصفات للسلع وللإعلان التجاري :

قد يلجأ المنتجون والبائعون إلى إنقاص الـــوزن ، أو تغييـــر مواصفات السلع ، أو الغش في التركيب باستخدام مـــواد رخيـــصة ودون المستوي ، وعدم مراعاة الشروط الصحية . وتدخل الدولـــة

([1]) الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي محمد فاروق النبهان – دار الفكر – بيروت – ١٩٧٠ صـــ٣٧٧ – ٤٠٠ .

لحماية المستهلك أمر واجب ، وان قصرت عن القيام به ، فهي اما ظالمة للرعية ، وإما ضالعة في عمليات الغش والتدليس .

وقد عرف هذا التدخل في الإسلام بنظام الحسبة ، والحسبة: هي "الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله" . وقد ظهر هذا النظام وترقي في المجتمعات الإسلامية، ووظيفة جهاز الحسبة ، مراقبة الأسعار حتى لا يحدث تلاعب فيها، أو غش في السلع ، كما يراقب أرباب الصناعات والمهن علي اختلاف أنواعها ويدقق في صحة الموازين والمكاييل ، كما يطمئن علي النظافة العامة بالنسبة للخبازين والجزارين إلى غير ذلك . ويتأكد من دقة ونظافة الأدوات الصحية لدي أطباء الأسنان عموماً، وغير ذلك .

والمحتسب ليس اسما لشخص كما قد يتبادر إلي الذهن ، بل هو رمز لنظام متكامل ، إذ أوجب الفقهاء علي المحتسب " أن يستعين بمعاون مختص لكل حرفة من الحرف خبيرا بصناعة أهل الحرف، بصيرا بطرق غشهم وتدليسهم، حتى يتمكن والي الحسبة من منع ما خفي من الغش والتدليس"([1]) .

وقياسا علي هذا ، فإن من واجب الدولة الإسلامية أن تضع وتطبق مقاييس وأنماط للإعلان التجاري ، بحيث تحول دون تحوله إلي قوة رهيبة في يد المنتجين لتصريف مبيعاتهم ، عن طريق إيهام المستهلك ، وإغرائه بمزايا وهمية في السلعة ، والعبث

([1]) محمد بن محمد بن أحمد القريشي – معالم القربة في أحكام الحسبة صـ١٦٥ – ١٧٦ .

بمشاعره وغرائزه واستشارتها بصورة مـــدمرة لـــصحته الماديـــة والعقلية والنفسية([1]) .

٣/٤ : التدخل في السوق وتحديد الأسعار :

يتحدد سعر السلعة في الظروف العادية عن طريـــق تفاعـــل قوي العرض والطلب . وفي الاقتصاد الإســـلامي يتـــرك لجهـــاز الأسعار أن يلعب دوره التلقائي بالنسبة لتخصيص الإنتاج وتوزيعه . أما إذا حدث تلاعب مقصود في السوق لانقاص العـــرض بغيـــة احداث ارتفاع في السعر بصورة تعـــسفية ، أو حـــدثت ظـــروف استثنائية كالحروب والكوارث الطبيعية ، فان من واجبـــات الدولـــة التدخل في السوق وتحديد الأسعار ، بل وتوزيع السلع كميـــا علـــي المستهلكين . كما يحق للدولة التدخل لرفع الأســـعار فـــي حـــالات الوفرة الكبيرة في الإنتاج ، في بعض الحالات ، مثل حدوث فائض كبير في الإنتاج الزراعي . إذ أن ترك السعر منخفضا سيؤدي إلي خسارة المزارعين ، وهجرتهم إلـــي المـــدن ممـــا يهـــدد البنيـــان الاجتماعي ويتسبب في ازدحام المدن ، وقد يضع المركز التمويني الاستراتيجي في وضع حرج. وتحديد الإيجارات جائز حسب هـــذا المفهوم علي المساكن وغيرها إذا ما دعت الضرورة([2]) .

وهناك نقطة لا مجال للتفصيل فيهـــا ، وهـــي ضـــرورة أن تراعي السياسة المالية والنقدية للدولة المحافظة علـــي الاســـتقرار

([1]) نظام الإسلام في الاقتصاد ومبادئ وقواعد عامة محمد المبارك – دار الفكر – بيروت ١٩٧٢ .

([2]) انظر: شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية الحسبة في الإسلام أو وظيفة الدول الإسلامية – المكتبة العلمية المدينة المنورة صـــ١٦ – ١٩ .

النقدي وتثبيت مستويات الأسعار أو السماح لها بالتغير في حـــدود معقولة . إذ أن التضخم يؤدي غالباً إلي تدهور مـــستوي المعيـــشة بالنسبة للعمال وذوي الدخل المحدود . ويتحيز إلي جانــب رجـــال الأعمال خصوصاً القطاع التجاري .

٣/٥ : محاربة الاحتكار وتشجيع المنافسة بين المنتجين :

في التحليل الاقتصادي المعاصر ، يستدل علـــي الاحتكـــار ودرجته ، بمدي التركز في الإنتـــاج وذلـــك بـــالنظر إلـــي عـــدد المؤسسات . فإذا كانت هناك مؤسسة واحدة تنتج أو تبيع بمفردها ، أطلق علي هيكل السوق " الاحتكار الكامل " . وإذا زاد العدد قلـــيلاً سمي " باحتكار القلة ".

وهذه مسألة شكلية تنصب علي العدد ، بينما المهم الممارسة للسياسة السعرية . وفي بعض الحالات قـــد يكـــون مـــن الأفـــضل للمجتمع أن يوكل الإنتاج لمؤسسة واحدة فقط ، إذا كان الـــسوق لا يحتمل التجزئة ، أو أن الحالة التكنولوجية تمنح المؤسسات الكبيـــرة وفورات الإنتاج الكبير ، أو أن طبيعة السلعة أو الخدمـــة تقتـــضي استمرارها كالكهرباء ولا تحتمل السوق أية هزة وانقطـــاع بـــسبب المنافسة .

في هذه الحالات ومثيلاتها ، لا مانع من أن تنفرد مؤســـسة واحدة – أو عدد قليل – بالإنتاج شريطة أن تحدد الحكومـــة ســـعرا عادلاً ومجزياً بالنسبة للمستهلكين وبالنسبة للمستثمرين .

أما المحرم ، فهو ممارسة أساليب الاحتكار المـــشهورة فـــي طريق إقفال الأسواق والتحكم في الإنتـــاج ، عـــن طريـــق منـــع

مؤسسات أخري من استخدام المواد الخام ، أو منعها من اســتخدام منافذ التسويق ، وإغراق الأسواق لتدمير المؤسسات المنافسة .

والدولة في هذه الحالات عليهــا واجــب التــدخل بــصورة مباشرة ، أو غير مباشرة لتفسح المجال أمام دخول مؤسسات جديدة لترشيد العملية الإنتاجية ، وتحسين السلع ، و تخفيض الــسعر ، إذ أن أهم مزايا المنافسة تحسين الإنتاج وتخفيض التكاليف[1] .

---

[1] انظر: القريشي المرجع السابق صـــ٦٦٢ .

٦/٣ : سياسة الأجور والتدخل في سوق العمل :

من الناحية المبدئية يتحدد الأجر تبعا لظـــروف الـــسوق أي عرض العمال والطلب عليهم ، وتتفاوت الأجور تبعا لطبيعة الإنتاج ومتطلباته وقوة أو ضعف الطلب عليه ، ولمهارة العمال وقـــدراتهم ولاستعدادهم الفطـــري أو المكتـــسب ، ولطـــول فتـــرة التـــدريب والتخصص أو قصرها .

والأصل أن العمال أحرار في اختيار العمل الـــذي يريـــدون ممارسته ، وصاحب العمل حر في توظيف العمال . ولكن العمـــل الإنساني له مكانة كبري في الإسلام . يقول الرسول عليه الـــصلاة والسلام "ما أكل أحد طعاما قط خيرا من أن يأكل من عمل يـــده" . وقوله: "أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه"([1]) .

ومن الناحية المجردة ، لا يمكن مقارنة قوة العمل مـــع قـــوة رأس المال . أن قوة رأس المال تـــرجح، والعامـــل فـــي مركـــز ضعيف، مما قد يضطره إلي القبول بأجر مجحـــف([2]) . ذلـــك لأن العمل

هو أقرب السلع إلى التلف و عرضه بصورة مباشرة يتـــأثر بمقتضيات سد حاجة العامل للعيش والارتزاق .

والدولة الإسلامية عليها واجـــب حمايـــة أســـهم العنـــصر الإنساني ، وذلك بالتدخل في سوق العمل أما بصورة غير مباشـــرة كأن تسن القوانين التي تحدد ســـاعات العمـــل واجـــازات العمـــال

([1]) رواه بن ماجه عن عمر رضي الله عنه .

([2]) أحكام العمل وحقوق العمال في الإسلام محمد فهر سقيفة – دار الإرشاد – بيروت ١٩٦٧ .

ومكافآتهم السنوية ، وفي حالة المرض أو إصابات العمل ، وتحسين ظروفهم الصحية والترفيهية والثقافية والتدريبية ، وتحديد سن العمل بتحريم تشغيل الأحداث ، وأما التدخل بصورة مباشرة عن طريق تحديد الأجور . وذلك بوضع حد أدني عام للأجور علي مستوي الاقتصاد الكلي ، أو تفرض مستوي للأجر في بعض الصناعات ، إذا اتضح أن هنالك استغلالاً للعمال من قبل رجال الأعمال .

والدولة الإسلامية وهي تتدخل لمنع احتكار الشراء عند توظيف العمال من قبل المؤسسات ، تحرص أيضا أن تلعب دورها بصورة متوازنة بين العمال وأرباب الأعمال ، فتمنع احتكار البيع عرض العمل من قبل نقابات العمال والتي قد تفرض شروطاً قسرية دون اعتبار لحالة الطلب العام علي المنتجات أو حالة الاقتصاد القومي . فارتفاع الأجور دون مراعاة لنمو إنتاجية العامل سيؤدي حتما إلي حالات التضخم ، وما يتبعه من شرور اقتصادية واجتماعية ، كما أن ارتفاع الأجور المصطنع قد يؤدي إلي إشاعة روح الكسل والتمرد وتقليص معدل النمو اللازم للاقتصاد القومي .

وقد أجاز ابن تيمية([1]) وغيره تسعير العمل ، قياسا علي تجويزه تسعير السلع . ويبدو أن الفقهاء الذين أجازوا تسعير العمل أجازوه إذا اقتضى الحال في صناعات معينة . وقدروا أن يكون الأجر مساوياً لأجر المثل ، وبلغة اقتصادية حديثة ، مساوياً لأجر الفرصة المضاعة .

([1]) انظر: كتاب الحسبة فيا لإسلام مرجع سابق ص٢٧ .

وهذه الإجازة بعينها تفتح بابا تستطيع بموجبه الدولة أن تحـــدد الأجور في قطاعات معينة ، وكذلك تحديد حد أدنـــي للأجـــور علـــي المستوي الكلي . وذلك لمنع استغلال جهل العمال بحالة السوق ، ولحفظ مستوي لائق من العيشة لهم ، وترشيد العملية الإنتاجية عـــن طريـــق تحسين خطط دراسة المشروعات والتخطيط لها بـــشكل جيـــد ، إذ أن وجود حد أدني للأجور يفرض علي المنتجين قدراً أكبر من الجديـــة . وأخيراً فإن الاحتفاظ بمستوي معين للأجور يعتبر بمثابة خط دفاع هام لإبقاء قوة شرائية في يد الفئة الغالبة في المجتمع لاستيعاب جانب مـــن الإنتاج . مما يقلل من حدة الأزمات الاقتصادية في أوقات الكساد .

٧/٣ : تحقيق توزيع عادل للدخل والثروة ومراعـــاة مبـــدأ تكافؤ الفرص :

إذا سلمنا بأن الملكية الفردية هي القاعدة التي يقوم عليها بنيـــان الاقتصاد الإسلامي ، فلا مناص من التسليم بأن مكافآت عناصر الإنتاج ستحدد – عموماً – تبعا للنتائج التي يسفر عنها سريان جهاز الأسعار ، ومقدرته علي الربط بين أسواق المنتجات وأسواق عناصر الإنتـــاج . ولما كانت الملكية – كذلك الإنتاجية – متفاوتة بين الناس ، فلا منـــاص من حدوث تفاوت في توزيع الدخول الفردية ، والتفاوت فـــي الـــدخول ليس عيبا في ذاته ، إذ أنه يشكل دافعـــا حركيـــاً لتحـــسين الإنتاجيـــة والمنافسة . ويسمح بإحداث تفاوت معقول في الأذواق ، الـــذي يـــؤدي بدوره إلي تنوع الإنتاج وترقية العملية الإنتاجية . وباختصار فإن تفاوت الدخول في هذا المعني يفسح المجال للتنوع ويشحذ الحوافز للإبـــداع . أما التساوي التام في الدخول فإنه يؤدي إلي تجميد العملية الإنتاجيـــة ، ويصيب الاقتصاد بحالة من السكون والجمود .

الفصل الثامن

الوظائف الاقتصادية للدولة الإسلامية

ويشمل الأبحاث التالية :

المبحث الأول : مراقبة الدولة للشئون الاقتصادية .

المبحث الثاني: تدخل الدولة لحماية المصالح الجماعية .

المبحث الثالث : مسئولية الدولة عن تحقيق الضمان الجماعي في المجتمع.

المبحث الرابع : مسئولية الدولة عن حفظ الأموال العامة .

لا تقتصر وظيفة الدولة في التشريع الإسلامي علي حفظ الأمن في الداخل والدفاع عن الوطن في الخارج ، بل تتعدى ذلك إلي بعض الأعمال المتعلقة بالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية .

وتقوم الدولة بمراقبة الاقتصاد والمعاملات المالية عن طريق نظام الحسبة ، الذي يبيح للمحتسب أن ينزل إلي الأسواق ، ويراقب الناس ، ويبث العيون التي تنقل إليه ما يحدث بين الناس من معاملات مخلة بالشريعة كالغش والتدليس والاحتكار ، والربا لاستغلال ، وغير ذلك ، وعندئذ يحق للمحتسب أن يتدخل في هذه الموضوعات باسم الدولة ، فيمنع هذه المعاملات المضرة بالناس تحقيقاً للمصلحة العامة ، ولو أدي ذلك إلي إلحاق الضرر بالمنتفعين بهذه المعاملات الباطلة([1]) .

ولا تقتصر وظيفة الدولة علي ذلك فقط ، بل تعتبر مسئولة أيضاً عن تأمين حاجة المحتاجين ، من الفقراء والأرامل والعجزة ،

([1]) كتاب الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي محمد فاروق النبهان – دار الفكر للطباعة لنشر ص١٨ وما بعدها .

وغيرهم ممن لا يقدرون علي الكسب ، وتقوم الدولة بدفع النفقات لهؤلاء الناس من بيت المال .

وسنتحدث فيما يلي عن نظام مراقبة الدولة للأوضاع الاقتصادية ، ثم نتحدث عن جواز تدخل الدولة في هذه الأوضاع عندما تستدعي الحاجة ذلك .

المبحث الأول

مراقبة الدولة للشئون الاقتصادية

يمنح التشريع الإسلامي لكل فرد الحرية الكاملة في أن يتصرف بماله عن طريق التجارة والزراعة والصناعة ، لينمي هذا المال ... وهو يحمي هذه الحرية التي يمنحها الفرد ، ويتشدد فيما يفرضه لصيانتها . ولكنه يشترط لمنح هذه الحرية وحمايتها احترام أحكام الشريعة . فإذا ما حاول فرد أن ينمي ملكيته بالطرق التي لا تحترم هذه الأحكام ، سقط حقه في حماية الدولة له ، وجاز للدولة شرعاً أن تتدخل في هذا المجال لتمنع التعدي ، ولتعيد الحق إلي نصابه ، وإن تضرب علي أيدي العابثين حماية لمصلحة المجموع.

وتحقيقاً لذلك أوجدت الدولة الإسلامية نظام الحسبة الذي يتيح لها أن تطلع علي أحوال الأسواق ، وعلي معاملات الناس ، لتكشف الأشخاص الذين يعبثون بالنظام ويستهينون بأحكام الشريعة.

نظام الحسبة :

الحسبة هي الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله([1]) ، وقد فرضها الله علي عباده وأمر بها في كثير من الآيات ، قال تعالى: {ولتكن منكم أمة يدعون إلي الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وألئك هم المفلحون}([2])، وقال أيضاً: {الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا

([1]) انظر الأحكام السلطانية للماوردي ص ٢٢٧.

([2]) سورة آل عمران الآية ١٠٤ .

الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عـن المنكـر}([1])، وقـال أيـضاً: {التائبون العابدون الحامـدون الـسائحون الراكعـون الـساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحـافظون لحـدود الله وبشر المؤمنين}([2]).

وأمر الرسول صلي الله عليه وسلم بـذلك فـي كثيـر مـن أحاديثه ، روي أبو هريرة قال : قال رسول الله صـلي الله عليـه وسلم: "من رأي منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان"([3]) .

ويطلق اسم والي الحسبة علي الشخص الـذي يكلفـه ولـي الأمر هذا العمل ، ويشترط فيه أن يكون مسلماً عاقلاً قويـاً عالمـاً بالمنكرات ، حتي يستطيع أن يقوم بواجبه خير قيام ، ولا يجوز أن يسند هذا العمل إلي غير المسلم ، لأنه نوع من الولاية ، ولا تجوز الولاية لغير المسلم ، واشتراط بعض الفقهاء أن يكون عدلاً ، ولـم يشترط الجمهور ذلك ، لأن هذا الاشتراك تضييق لا داعـي لـه ، وخصوصاً إن كثيراً من الفسقة قد يكونون أقدر من الأتقيـاء علـي منع المنكر ، لما لهم من قوة وبطش([4]). ووظيفة المحتسب تتطلـب من القائم بها أن يكون قوياً مهيباً([5]).

([1]) سورة الحج الآية ٤١.

([2]) سورة التوبة الآية ١١٢.

([3]) رواه مسلم .

([4]) قال ابن القيم : ويجب علي كل ولي أمر أن يستعين في ولايته بأهل الصدق والعدل والأمثل فالأمثل ، وإن كان فيـه كـذب وفجور ، فإن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر وبأقوام لا خلاق لهم ، (الطرق الحكمية ص ٢٧٩) .

([5]) انظر محاضرة الأستاذ الفاضل الشيخ علي الخفيف عن الحسبة في كتاب أسبوع الفقه الإسلامي الذي انعقد في دمشق عام ١٩٦١ ص٥٧٣.

قال ابن القيم في مجال الحديث عن قاعدة الحكم بالحسبة :

(والمقصود أن الحكم بالناس في النوع الذي لا يتوقف علي الدعوى هو المعروف بولاية الحسبة ، وقاعدته وأصله هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي بعث الله به رسله ، وأنزل به كتبه ، ووصف به هذه الأمة ، وفضلها لأجله علي سائر الأمم التي أخرجت للناس ، وهذا واجب علي كل مسلم قادر ، وهو فرض كفاية ، ويصير فرض عين علي القادر الذي لم يقم به غيره من ذوي الولاية والسلطان ، فعليهم من الوجوب ما ليس علي غيرهم ، فإن مناط الوجوب هو القدرة ، فيجب علي القادر ما لا يجب علي العاجز ، قال تعالى: {فاتقوا الله ما استطعتم}، وقال النبي صلي الله عليه وسلم: "إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم"([1]) .

وقال الماوردي :

(وأما المعاملات المنكرة كالربا والبيوع الفاسدة ، وما منع الشرع منه مع تراضي المتعاقدين به إذا كان متفقاً علي حظره ، فعلي والي الحسبة إنكاره ، والمنع منه ، والزجر عليه ، وأمره في التأديب مختلف بحسب الأحوال وشدة الخطر ، وأما ما اختلف الفقهاء في حظره وإباحته فلا مدخل له في إنكاره، إلا أن يكون مما ضعف الخلاف فيه، وكان ذريعة إلي محظور متفق عليه)([2]).

وقال أيضاً :

([1]) الطرق الحكمية لابن القيم ص ٢٧٧ – ٢٧٨ .

([2]) الأحكام السلطانية للماوردي ص ٢٣٩.

(ومما يتعلق بالمعاملات غش المبيعات ، وتدليس الأثمان، فينكره ويمنع منه ويؤدب عليه ، بحسب الحال فيه ، وروي عن النبي صلي الله عليه وسلم أنه قال: "ليس منا من غش" فإن كان هذا الغش تدليساً علي المشتري ويخفي عليه فهو أغلظ الغش تحريماً ، وأعظمهما مأثما ، فالإنكار عليه أغلظ والتأديب عليه أشد، وإن كان لا يخفي على المشتري كان أخف مأثماً وألين إنكاراً)([1]).

وقال أيضاً :

(ويجوز له إذا استراب بموازين السوقة ومكاييلهم أن يختبرها ويعايرها ، ولو كان له علي ما عايره منها طابع معروف بين العامة لا يتعاملون إلا به كان أحوط وأسلم ، فإن فعل ذلك وتعامل قوم بغير ما طبع بطابعه توجه الإنكار عليهم إن كان مبخوساً من وجهين : أحدهما لمخالفته في العدول عن مطبوعه ، وإنكاره من الحقوق السلطانية ، والثاني للبخس و التطفيف في الحق، وإنكاره من الحقوق الشرعية)([2]) .

وكتب الإمام عبد الرحمن بن نصر الشيزري المتوفي عام ٥٨٩ هـ، كتابه عن نهاية الرتبة في طلب الحسبة في أربعين باباً([3])، وذكر فيها الحسبة علي أرباب الصناعات والمهن ، وفصل فيها أعمال وإلي الحسبة وكيفية قيامه بوظيفته ([4]).

([1]) الأحكام السلطانية ص ٢٤٠ .

([2]) الأحكام السلطانية ص ٢٤٠.

([3]) ذكر بعض الباحثين من المستشرقين ان هذا الكتاب يعتبر أصلاً لكل من كتابي معا لم القربة في أحكام الحسبة لابن الاخوة المتوفي عام ٧٢٩ هـ ، ونهاية الرتبة في طلب الحسبة لابن بسام المتوفي في القرن الهجري .

([4]) انظر كتاب الحسبة في الإسلام أو وظيفة الدولة في الإسلام لابن تيمية ص ١١ ، وانظر أيضاً كتاب الحسبة لعبد الرزاق الحصان ، وفيه يتكلم عن الحسبة علي أرباب الحرف ص ١١٥ – ١٥٣ .

وقد أوجب علي والي الحسبة أن يستعين بمساعد مختص لكل حرفة من الحرف، حتى يكون هذا المساعد خبيراً بصناعة أهل الحرفة، بصيراً بطرق غشهم وتدليسهم، ليتاح لوالي الحسبة أن يمنع الغش والتدليس، الظاهر منه والخفي، الذي يقوم به أصحاب تلك الحرفة([1]) .

وأوجب علي المحتسب أيضاً أن يجدد النظر في المكاييل والموازين بين فترة وأخري ، لأن البائعين كثيراً ما يتلاعبون في هذه المكاييل ، فيصبون في أسفلها الجبسين أو غير ذلك ليطففوا الكيل([2]) .

واشترط علي الخبازين أن يهيئوا الشروط الصحية في حوانيتهم ، فيرقعوا سقفها ، ويفتحوا أبوابها ، ويجعلوا فيها منافذ واسعة ليخرج الدخان منها ، لئلا يتضرر الناس من ذلك ، ومنعهم من العجين بالقدمين والركبتين والمرفقين لأن في ذلك مهانة للطعام([3]) .

وذكر الشيزري بشكل مفصل الحسبة لكل نوع من أنواع الحرف ، وبين طريقة الغش فيها ، وطالب إلي الحسبة أن ينبه إلي هذه الطرق التي يلجأ إليها أصحاب الحرف ، للغش والتطفيف وغير ذلك من أنواع الخداع ، التي يقصد بها تضليل المشتري ،

([1]) انظر نهاية الرتبة في طلب الحسبة للشيزري ص ١٢ .

([2]) انظر نهاية الرتبة في طلب الحسبة للشيزري ص ٢٠ .

([3]) انظر نهاية الرتبة في طلب الحسبة للشيزري ص ٢٤.

حتى يكون وإلي الحسبة علي بينة من أمره في كشف الغش الــذي يلجأ إليه البائعون .

ولا أحب الإطالة في بحث هذه الأنواع الكثيرة التي ذكرهــا الشيزري. ومن أراد الإطالة في بحث هذا الموضوع فليرجع إلــي كتاب الشيزري ، فهو مصدر هام في هذا الموضوع .

ويملك والي الحسبة أن يمنع المنكر بالقوة إذا لم تنفع وسائل النصح في ردع الناس . قال الشيزري :

وإذا عثر بمن نقص المكيال أو بخــس الميــزان أو غــش بضاعة أو صناعة بما يأتي وصفه في أبوابه من أنــواع الغــشوش استتابه عن معــصيته ، ووعظــه ، وخوفــه ، وأنــذره العقوبــة والتضرير ، فإن عاد إلي فعله عزره حسب مــا يليــق بــه مــن التضرير بقدر الكفاية ، ولا يبلغ به الحد ، ويتخــذ المحتــسب لــه سوطاً ودرة وطرطوراً وغلماناً وأعواناً ، فإن ذلك أرعــب لقلــوب العامة وأشد خوفاً ، ويلازم الأسواق والدروب في أوقات الغفلة عنه ، ويتخذ له فيها عيوناً يوصلون إليه الأخبار وأحوال السوقة ([1]).

وقد فصل ذلك الأستاذ الجليل الشيخ علــي الخفيــف ، فــي محاضرته التي ألقاها في أسبوع الفقه الإسلامي ، الذي انعقــد فــي دمشق ، وقسم مراتب الاحتساب التي يقوم بهــا المحتــسب لمنــع المنكر إلي مراحل :

١ - مرحلة التعريف: ويكون ذلك ببيان حكم الله في هــذا الموضوع ، لأن كثيراً من الناس يقدم علي العمــل المنكــر وهــو

([1]) نهاية الرتبة في طلب الحسبة ص ٩.

جاهل بحكمه ، فينبغي ألا يتخذ معه: وسائل العنف، لأن ذلـــك قـــد يثيره ويمنعه من السماع لقول المحتسب .

٢- مرحلة الوعظ والنصح والتخويــف مـــن الله : ويتبـــع المحتسب هذا الأسلوب من الشخص الذي وقع في المنكر لأول مرة فينصحه بأسلوب هادئ مؤثر .

٣ - مرحلة التقريع العنيف: ويلجأ إلي هذه الطريقة حين لا يستمع المخالف إلي الموعظة الحسنة ، فعندئذ يضطر المحتسب إلي تقريعه بأسلوب خشن، حتى يرتدع عن العمل المنكر الذي قام به .

٤- التغيير باليد: كإراقة الخمر ، ونزع الذهب من أصـــابع المتحلي به ، ولا يلجأ إلي هذه الطريقة إلا عندما يري أن الشخص المخالف مصر علي ارتكاب منكره ، ولا يحـــاول الاســـتماع إلـــي الموعظة ، ولا يخاف التقريع أو التنديــد . ويـــشترط ألا يتجـــاوز المحتسب القدر الضروري ، لأن التجاوز عن الحد منكر أيضاً .

٥- التهديد والتخويف كأن يقول له : لأفعلن بك كذا وكـــذا إن لم تنته عن هذا الفعل المنكر ، ويستحسن ألا يهدده إلا بما يقـــدر عليه ، لئلا يؤدي ذلك إلي الاستهانة والاستخفاف بأمر المتحسب .

٦ - الضرب والحبس : فإذا لم ينته المخالف عن المنكـــر بالتهديد حق للمحتسب أن يضربه أو يحبسه تعزيراً له ، ويستحسن ألا يلجأ إلي هذه الطريقة إلا إذا لم ينته المخـــالف عـــن مخالفتـــه بالتهديد ، لأن الغاية من التعزير هو منعه من فعـــل هـــذا العمـــل مستقبلاً ، فإذا ارتدع بما هو أقل من الضرب كفي ذلك .

٦- الاستعانة بالأعوان والسلاح ، ولا يلجأ إلي هذه الطريقة إلا إذا توقع المحتسب أن المخالف سوف يقاومه بالقوة ، فعندئذ يحق له أن يقاوم القوة بالقوة ، قال تعالى: {فان بغت إحداهما علي الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلي أمر الله ، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل واقسطوا}([1]) .

وهكذا نلاحظ أن مراتب الاحتساب سبعة ولا يجوز الالتجاء إلي واحدة منها إلا عندما يري والي الحسبة أن الطريقة الأولي غير مجدية مع المخالف، ولا يقوم بهذا العمل وبخاصة بالنسبة لمنع المنكر بالقوة إلا والي الحسبة المكلف من قبل ولي الأمر([2]) .

والخلاصة إن الحسبة في التشريع الإسلامي من أهم الأبحاث الجديرة بالعناية ، وهي الطريق الذي اتبعته الدولة لمراقبة الأسواق والكشف عن الغشاشين والمحتكرين والمرابين ، وغيرهم من الذين يتلاعبون بمصالح الناس ، طمعاً في الربح دون رادع من ضمير أو دين ، فكانت الحسبة هي السلطة التي تقوم بدور الرقيب، وهي تمثل سلطة الدولة للدفاع عن مصالح المجتمع .

([1]) سورة الحجرات الآية ٩.

([2]) انظر محاضرة الأستاذ الشيخ علي الخفيف عن الحسبة في كتاب أسبوع الفقه الإسلامي المنعقد في دمشق عام ١٩٦٩ ص ٥٨٧ – ٥٨٩.

المبحث الثاني

تدخل الدولة لحماية المصالح الاجتماعية

سارت سياسة تدخل الدولة في الشئون الاقتصادية بين مد وجذر خلال القرون الأخيرة ، فعلي حين نري أن السياسة التدخلية تظهر خلال القرن السادس عشر علي يد التجاريين (المركانتيليين) إذا بها تتراجع فجأة خلال القرن الثامن عشر علي يد أنصار المذهب الحر ، الذين منعوا الدولة من التدخل في الشئون الاقتصادية ، وقصروا وظيفتها علي حفظ الأمن في البلاد .

ثم عادت هذه السياسة التدخلية مرة ثانية بشكل قوي خلال القرن التاسع عشر علي يد دعاة الفكر الاشتراكي ، وقويت بشكل واضح خلال هذا القرن في جميع أنحاء العالم .

ولم يكتف الاشتراكيون بالدعوة إلي نظام التدخل للتقليل من أخطاء النظام الحر ، ولكنهم دعوا إلي نظام جديد يقوم بانتقال ملكية وسائل الإنتاج إلي الدولة ، وبذلك أصبحت الدولة في المفهوم الاشتراكي هي المالكة لجميع وسائل الإنتاج .

أما العالم الرأسمالي فقد أخذ أيضاً بنظام التدخل في بعض الشئون الاقتصادية ، ولكن عن طريق المراقبة ، والتخطيط ، وتحديد الأجور، وإصدار قوانين العمل ، وغير ذلك ، وبخاصة بعد أزمة الكساد التي مر بها العالم عام ١٩٢٩ ، وكانت هي نقطة التحول التي اضطرت بعدها السلطات الحكومية في الولايات المتحدة الأمريكية أن تصدر بعض القرارات الحكومية لتنظيم الإنتاج خوفاً من تكرار تلك الأزمة .

وسنتكلم هنا عن نظام تدخل الدولة في الشئون الاقتــصادية في التشريع الإسلامي ، ولن ألحق هذا النظــام الإســلامي بأحــد النظامين الآخرين : الحر ، والاشتراكي ، لأن التشريع الإســلامي يختلف عن كل منهما ، وهو مستقل كل الاستقلال عنهما في كلياتــه وجزئياته .

تدخل الدولة في التصرفات الفردية :

لو درسنا مجالات التدخل في التشريع الإسلامي ، لوجدنا أن الدولة لا تتدخل في التصرفات الفردية إلا عنــدما تــري مخالفــة لأحكامها العامة، أو عندما تشعر بأن الفرد لا يحترم الجماعة، وأنه يحاول أن ينمي ثروته عن طريقة إلحاق الضرر بالناس، وعندئــذ تتدخل لتمنع هذا الضرر عن الناس .

وهناك بعض التصرفات التي تعتبر في نظر الــشريعة مــن الأعمــال الــضارة بــالمجتمع، كالربــا، والغــش، والإســراف، والاستغلال، ولذلك فإنها تمنع هــذه التــصرفات حفظــاً لمــصالح الجماعة .

تحريم الربا :

الربا هو الزيادة التي يأخذها المقرض لقضاء القــرض، أو الزيادة التي يأخذها البائع لقاء التأخير في دفع الثمن .

وقد حرم الإسلام الربا تحريماً شديداً، وجاءت آيات القــرآن منددة به، ومتوعدة لفاعله بأشد العقاب، قال تعالى: {الذين يــأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلــك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه

موعظة من ربه فانتهي فله ما سلف وأمره إلي الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون يمحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم أن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون}([1]).

قيل إن هذه الآية {يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله ...} نزلت بسبب ثقيف ، وكانوا قد عاهدوا النبي صلي الله عليه وسلم على أن ما لهم من الربا علي الناس فهو لهم ، وما للناس عليهم فهو موضوع عنهم ، فلما جاءت آجال رباهم علي بني المغيرة المخزوميين في مكة بعثوا إليهم يطلبون منهم سداد الدين مع الربا فامتنع بنو المغيرة عن دفع الربا ، ورفعوا الأمر إلي (عتاب بن أسيد) أمير مكة ، فكتب عتاب بذلك إلي النبي صلي الله عليه وسلم، فنزلت هذه الآية ، وكتب بها النبي صلي الله عليه وسلم إلي عتاب، ولما علمت ثقيف بها كفت عن طلب الربا([2]) .

وروي ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم لعن آكل الربا ومؤكله وشاهديه وكاتبه"([3])، وجاء في لفظ النسائي: "آكل الربا ومؤكله وشاهداه وكاتبه إذا علموا ذلك ملعونون علي لسان

([1]) سورة البقرة الآيات ٢٧٧ – ٢٧٩ .

([2]) انظر تفسير القرطبي ج ٣ ص ٣٦٣ .

([3]) رواه الخمسة نيل الأوطار للشوكاني ج ٥ ، ص ٢٠١.

محمد صلى الله عليه وسلم يوم القيامة" وعن عبد الله بن حنظلة غسيل الملائكة قال: قال رسول الله صلي الله عليه وسلم : درهم ربا يأكله الرجل وهو يعلم أشد من ست وثلاثين"([1]) ، وروي عن ابن عباس "أنه يقال لآكل الربا يوم القيامة : خذ سلاحك للحرب" وروي عنه أيضاً أنه قال: "من كان مقيماً علي الربا لا ينزع عنه فحق علي إمام المسلمين أن يستتيبه فإن نزع وإلا ضرب عنه"([2])، وقال قتادة : (أوعد الله أهل الربا بالقتل ، فجعلهم بهرجاً ([3]) أينما ثقفوا)([4]) .

وقال ابن خويز منداد: "ولو أن أهل بلد اصطلحوا علي الربا استحلالاً كانوا مرتدين والحكم فيهم كالحكم في أهل الردة ، وإن لم يكن ذلك منهم استحلالاً جاز للإمام محاربتهم"([5]) .

وهذه النصوص تحرم الربا تحريماً أكيداً، ولكن الإسلام لا يكتفي بهذا التحريم لأن كثيراً من الناس لا يرتدعون إلا بالقوة، ولذلك قال ابن عباس بأنه يجب علي إمام المسلمين أن يطلب من المربي التوبة والإقلاع عن هذا العمل ، فإن لم يفعل فعندئذ يقتل. وقال " قتادة " بمثل ذلك أيضاً ، وأجاز قتلهم أينما وجدوا لأن دمهم مهدور . وفصل " ابن خويز منداد " بين من يتعامل بالربا مستحلاً له وحكمه حكم المرتدين ، ومن يتعامل بالربا دون أن يستحله

([1]) رواه أحمد نيل الأوطار للشوكاني ج ٥ . ص ٢٠١

([2]) انظر تفسير القرطبي ج ٣ ص ٣٦٣ .

([3]) البهرج : الشيء المباح وثقفه : أخذه أو ظفر به أو صادفه .

([4]) انظر تفسير القرطبي ج ٣ ص ٣٦٣ .

([5]) انظر تفسير القرطبي ج ٣ ص ٣٦٤.

وحكمه أنه يجب علي إمام المسلمين أن يحاربه ، فان تعاملت به مدينة من المدن الإسلامية حق لولي الأمر أن يبعث جيشاً لمحاربتهم ، لأنهم خرجوا علي قواعد الإسلام ([1]).

ومما ذكرناه يتبين لنا أن الإسلام لا يتسامح مع الذين لا يتقيدون بمبادئ الشريعة ، بل يعاملهم أشد المعاملة ، ويعاقبهم بأشد العقاب ويسلط قوة الدولة لمنعهم من ممارسة هذا العمل ، لئلا ينتشر خطرهم في المجتمع ، وحتى تكون مبادئ الشريعة بمأمن من عبث العابثين .

وبالرغم من أن الإسلام يعطي الحرية الكاملة للفرد للتصرف في شئونه ومعاملاته الخاصة وفقاً لمصلحته، نراه هنا يقيد هذه الحرية ، ويمنع الشخص من التعامل مع الغير بالربا ، لأن الربا في نظر الإسلام معاملة غير إنسانية ، لأنها تحتوي علي استغلال الإنسان لأخيه الإنسان في أبشع صورة ، ولذلك جاء الإسلام ومن قبله الأديان السماوية بتحريمه ومنح الدولة الحق في التدخل لمنع المرابين من التعامل بهذه المعاملة .

الحجر علي السفيه :

السفيه هو الذي يتصرف في ماله بخلاف ما يقتضيه الشرع، ويسرف في إنفاق هذا المال بشكل خارج عن المألوف ، كأن يبذر أمواله في القمار وشرب الخمر وغير ذلك([2]) .

([1]) انظر تفصيل ذلك في رسالة " القروض الانتاجية وموقف الإسلام منها " (رسالة ماجستير) .

([2]) انظر الأحكام الأهلية والوصية للمرحوم الدكتور مصطفي السباعي ص ٢٨.

وقد اختلف الفقهاء في حكم الذي ينفق أمواله كلها علي الطاعات كبناء المساجد وغير ذلك ، فقال بعضهم : يعتبر مسرفاً ، وقال آخرون : لا إسراف في الطاعة ([1]).

وذهب جمهور الفقهاء إلي جواز الحجر علي السفيه لأنه مضيع لماله فيلحق الصغير بالمحجور عليه ، لأن كليهما غير قادر علي حفظ ماله ، واستدلوا علي ذلك بقوله تعالى: {ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولاً معروفاً}([2]) ، قال القرطبي: "دلت الآية علي جواز الحجر علي السفيه لأمر الله عز وجل بذلك في الآية ".

وقال أبو حنيفة: لا يجوز الحجر علي العاقل الذي بلغت سنه خمساً وعشرين سنة بسبب السفه ، لأن الحجر عليه فيه إهدار لآدميته . وهذا أشد ضرراً من تبذير ماله ، لأن المال دون الكرامة الإنسانية ، و الحجر مخالف لكرامة الإنسان ، واستثني من ذلك الصغير إذا بلغ سفيهاً ، فإنه لا تسلم إليه أمواله إلا بعد أن يبلغ سن الخامسة والعشرين ، فإذا بلغ هذه السن فعندئذ تسلم إليه أمواله ولو كان سفيهاً([3]) .

ورد الجمهور علي أبي حنيفة بحديث عروة بن الزبير انه قال: ابتاع عبد الله بن جعفر بيعاً، فقال علي رضي الله عنه: لآتين عثمان فلأحجرن عليك ، فأعلم ذلك ابن جعفر الزبير فقال : أنا

([1]) انظر تفسير القرطبي ج ٥ ص ٢٩.

([2]) سورة النساء الآية ٥ .

([3]) احتج أبو حنيفة علي رأية بحديث حبان بن منقذ الذي ذكر للرسول صلي الله عليه وسلم أنه يخدع في البيوع فجعل له الرسول الخيار ثلاثة أيام و لم يحجر عليه .

شريكك في بيتك فأتي عثمان رضي الله عنهما قال : تعـــال احجـــر علي هذا ، فقال الزبير : أنا شريكه، فقال عثمان : أحجـــر علـــي رجل شريكه الزبير ([1]).

وإن قول عثمان بن عفان لعلي بن أبي طالب كيـــف احجـــر علي رجل شريكه الزبير ، دليل واضح علي جواز الحجـــر علـــي الكبير ، لأنه لو لم يكن الحجز جائزاً لما طلب علي بن أبي طالـــب من عثمان ذلك ([2]).

وذهب محمد إلي أن الحجر علي السفيه يبتديء منذ ظهـــور السفيه عليه ، دون أن يحتاج ذلك إلي قضاء القاضي، فـــإذا ظهـــر عليه السفه فعندئذ تعتبر جميع تصرفاته موقوفة . وخالفه في ذلـــك أبو يوسف ، واعتبر أن تصرفات السفيه نافذة حتى يحكم القاضـــي بسفهه ، وعندئذ تعتبر تصرفاته موقوفة منذ حكم القاضـــي ونافـــذة قبل ذلك([3]) .

ونلاحظ أن باب الحجر من الأبواب الهامـــة فـــي التـــشريع الإسلامي، وهو يدلنا دلالة قاطعة على أن تصرفات الفـــرد ليـــست مطلقة، وإن حريته في التصرف في الأموال ليست كاملة، إذ يجـــب عليه أن يتصرف فيها وفقاً للطريق المعقول كما يتصرف الوكيـــل عن موكله، والمستخلف في الأموال التي استخلف عليها، فإذا انفـــق منها وأسرف في الإنفاق في وجوه الخير، والـــشر اعتبـــر مـــسرفاً

([1]) انظر نيل الأوطار ج ٥ ص ٢٦٠ .

([2]) انظر تفسير القرطبي ج ٥ ص ٣١ .

([3]) انظر بدائع الصنائع للكاساني ج ٧ ص ١٦٩.

وحق على الدولة أن تحجر عليه، لأنه خرج عن الطريق الطبيعي الذي ينبغي أن يسير فيه.

ويدلنا الحجر في التشريع الإسلامي علــى مــدى ســلطان الجماعة على الفرد لأن الحجر على السفيه هو المصلحة لمــصلحة السفيه، فإذا أنفق أمواله فقد ألحق الضرر بتلك الحقوق .

وهكذا يتبين لنا أثر الحجر على السفيه، في خدمــة الفــرد وحفظ مصلحة الجماعة ، وتقوم الدولة بالحجر على هؤلاء السفهاء فتحد من حريتهم، وتمنعهم من الانطلاق في إنفاق أمــوالهم الــذي يؤدي بهم وبالجماعة كلها إلى الحضيض .

منع الأضرار :

من الوظائف التي تقوم بها الدولة لمنع الأضرار الذي يقــع على الأفراد من بعضهم فإذا حاول فرد ما أن يلحق ضرراً بــآخر دون أن يقصد من ذلك جلب منفعة له، اعتبر هــذا العمــل بــاطلاً وجاز للدولة أن تتدخل لمنع هذا الضرر الواقع على الآخر .

وقد وقعت حادثة هامة في عهد النبي صلى الله عليه وســلم حينما حاول أحد الصحابة أن يستعمل حقه بشكل يلحــق الــضرر بالآخرين فنهاه النبي عن ذلك ولما أصر على فعله أمر النبي صلى الله عليه وسلم الشخص الآخر أن يمنعه من ذلك بالقوة لأنه مــضار أي قصد إلحاق الضرر بجاره .

والتشريع الإسلامي حرص دائما على أن تبقى الدولة بعيــدة عن التصرفات ويطلب من الأفراد أن يحلوا مشاكلهم بأنفــسهم دون أن يكون هناك اعتداء من فرد على آخر، لأن هــذا هــو الطريــق

السليم، ولأن حرية الفرد مصونة في الإسلام فإذا لم يحرص الأفراد على هذه الحرية، وإذا أساء بعضهم لبعض باسم الحريـــة، فعندئـــذ تقيد هذه الحرية وتتدخل الدولة لتقف إلى جانب الحق، فتقيم العـــدل بين أفراد المجتمع، وتمنع الضرر الذي يمكن أن يلحق بعضهم مـــن البعض الآخر .

وهكذا تبين لنا بكل جـــلاء وظيفـــة الدولـــة فـــي التـــشريع الإسلامي، وهذه الوظيفة ليست وظيفة سلبية بشكل مـــن الأشـــكال، وهذه الحرية ليست هي حرية القوي في التغلب علـــى الـــضعيف، وإنما هي حرية الإنسان الذي أقرت لـــه الـــشريعة حـــق الحريـــة ليستعملها أحسن استعمال، ولتكـــون طريقـــاً لـــسعادته لا وســـيلة للإضرار بغيره، فإذا وقع الاعتداء فعندئذ تتدخل الدولة إلى جانـــب الضعيف لتنصره، ولترفع الظلم عنه .

تدخل الدولة في الشئون الاقتصادية :

لا تسير الشئون الاقتصادية دائما في الطريق المثالي فكثيراً ما تتدخل بعض الاعتبارات لتغير هذا الطريق، كما قلنا أن الإسلام يدعوا إلى الحرية في جميع المجالات، ولكن الحريـــة فـــي نظـــر الإسلام ذات مفهوم جديد .

فالحرية فينظر الإسلام هي التـــزام الحـــدود التـــي أقرهـــا الشارع، واحترام المصالح الجماعية ، فمن خرج عن هذه الحريـــة بمخالفته لأحكام الشريعة أو بانتهاكه لمصالح الجماعة، فقد انتهـــك مفهوم الحرية وعندئذ تتدخل الدولة .

والحرية هي الأصل في الشئون الاقتصادية، فالإنسان حــر في بيعه وشرائه، يبيع كما يشاء ويشتري كما يشاء، ولكن إذا ظهر أن هذا الفرد يستغل هذه الحرية ليلحق الضرر بالجماعة كأن يحتكر أقوات الناس ليضيق عليهم، وليجلب من وراء ذلك الربح لوفير، أو يتلاعب بالأسعار ليلحق الضرر بالناس فعندئذ يجــوز للدولــة أن تتدخل في هذه الشئون.

وقد ذكر الفقهاء أنه يجب على الدولة أن تتدخل في بعــض الشئون الاقتصادية إذا أدت حرية الأفراد إلـــى الإخـــلال بمـــصالح الجماعة .

ولقد أجازوا لولي الأمر أن يمنع الاحتكار عن طريــق بيــع الأموال المحتكرة، لأن الاحتكار عمل ضـــار بالجماعـــة ، وأجـــاز الفقهاء أيضاً لولي الأمر أن يتدخل فـــي تحديـــد الأســـعار إذا أدت حرية الأسعار إلى إلحاق الضرر بالناس .

بيع الأموال المحتكرة :

الاحتكار هو أن يحبس الشخص السلع التـــي يحتـــاج إليهـــا الناس حتى يرتفع ثمنها فيبيعها، ويحصل منها على ربـــح كثيـــر. واتفق الفقهاء على أن الاحتكار حرام، ويعتبر الكسب الذي يحـــصل عليه صاحبه من الاحتكار كسباً خبيثاً، واستدلوا على ذلك بحـــديث النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا يحتكر إلا خاطئ"([1]) .

([1]) رواه أحمد .

وروى أبو هريرة قال؟: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من احتكر على حكره يريد أن يغلي بهـا علـى المـسلمين فهـوة خاطئ".

وروى عن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عله وسـلم يقول: "من احتكر على المـسلمين طعـامهم ضـربه الله بـالجزام والإفلاس"(1) .

واختلف الفقهاء في المواد التي تدخل تحت حكم الاحتكـار، فمكنهم من جعل علة الاحتكار هي الإضرار بالناس، وتبعـاً لـذلك حرموا جميع أنواع الاحتكار في الأقوات وغيرها، لأن العلة هـي إلحاق الضر بالناس، وهذه العلة قد تتوافر في أصناف غير القوت. وقال آخرون بأن الاحتكار لا يكون إلا في الأقوات الضرورية.

واشترط ابن قدامة أن تتوافر في الاحتكار المحـرم ثلاثـة شروط:

١- أن يشتري المحتكر الشيء المحتكر من الـسوق، فلـو جلبه من بلد آخر لا يعتبر محتكراً ، لأن الجالب لا يـضيق علـى الناس، ولا يضر بهم بخلاف الشخص الذي يشتري الأقـوات مـن السوق ثم يحبسها عنده فإنه يضر بالناس، واستدل عل ذلـك بقـول الأوزاعي الجالب ليس بمحتكر، وقال هذا هو رأي مالك .

٢- أن يكون الشيء المحتكر من الأقوات التي تعم الحاجـة إليها، أم الأصناف الأخرى كالإدام و الحلـوى والعـسل والزيـت والثياب والحيوانات فلا يكون الاحتكار فيهـا، لأنهـا ليـست مـن

(1) رواه بن ماجة وانظر هذه الاحاديث في نيل الأوطار للشوكاني ٢٢٣/٥ .

الأقوات الضرورية التي تعم الحاجة إليها، وروى عن سعيد بن المسيب أنه كمان يحتكر الزيت .

٣- أن يلحق المحتكر باحتكاره الضرر بالناس، ولا يكون ذلك إلا في حالتين:

أ- أن يكون البلد صغيراً لأن البلد الصغير يؤثر فيه الاحتكار، ويلحق به الضرر بخلاف البلد الكبير فإن الاحتكار لا يؤثر فيه .

ب- أن يكون الاحتكار في وقت الضيق، بحيث يؤثر على الناس ويفقد السلعة من الأسواق، فإذا كان الاحتكار في أيام السعة بأن كانت السلعة متوفرة في الأسواق فلا يحرم الاحتكار، لأن حرمته مرتبطة بمدى إلحاقه الضرر بالناس، فإذا لم يلاحق الضرر بالناس فلا مجال للحرمة([١]) .

قال الأوزاعي: المحتكر من يعترض السوق، أي ينصب نفسه للتردد على الأسواق، ليشتري منها الطعام الذي يحتاج الناس إليه ليحتكره .

وقال السبكي: الذي ينبغي أن يقال في ذلك أنه إن منع غيره من الشراء وحصل به ضيق حرم، وإن كانت الأسعار رخيصة وكان القدر الذي يشتريه لا حاجة للناس إليه، فليس لمنعه من شرائه وادخاره إلى يوم حاجة الناس إليه معنا([٢]) .

([١]) انظر المغني لابن قامة ٩٩/٤ ، والمحلى لابن حزم ٧٨/٩ .

([٢]) انظر نيل الأطار للشوكاني ٢٣٥/٥ .

ونلاحظ أن أكثر الأحاديث الواردة في الاحتكار تحرم الاحتكار بشكل عام دون أن تقيده بالقوت أو بالطعام، وإذا كانت بعض الأحاديث تذكر احتكار الطعام فهذا لا يعني أن الاحتكار لا يكون إلا في الطعام لأن التقيد هنا غير مراد. وإلى هذا ذهب الشوكاني وكثير من الفقهاء([1]) لأن العلة من تحريم الاحتكار هي إلحاق الضرر بالناس، فإذا احتكر إنسان شيئاً ما، سواء كان قوتا أو غير قوت ، في بلد صغير أو بلد كبير وكان المراد بهذا الاحتكار رفع الأسعار وإلحاقا لضرر بالناس لتحصيل أكبر قدر من الربح إن هذا احتكاراً محرماً .

وقد علق الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة على ذلك بقوله :

"والفريق الثاني من الفقهاء يخص الاحتكار الآثم بأنواع الطعام ولا نجد بذلك التخصيص مرحجاً"([2]) .

وعندما تحرم الشريعة الإسلامية الاحتكار فإنها لا تترك المحتكرين يستفيدون من احتكارهم ، بل توجب على ولي الأمر أن يقوم ببيع الأموال المحتكرة جبراً عن محتكريها بثمن المثل، فلو امتنع المحتكر عن بيعها بثمن المثل باعها ولي الأمر، ودفع لصاحبها ثمن المثل([3])، قال ابن القيم رحمه الله: "إن المحتكر الذي يعمد إلى شراء ما يحتاج إليه الناس من طعام فيحسبه عنهم ويريد إغلائه عليهم وهو ظالم لعموم الناس، ولهذا كان لولي الأمر أن

([1]) انظر نيل الأطار للشوكاني ٥/٢٣٤ .

([2]) التكافل الاجتماعي في الإسلام ص٦٠ .

([3]) قال ابن بيمة رحمه الله: ولهذا كان لولي الأمر أن يكره الناس على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس إليه مثل ما عندهم طعام لا يحتاج إليه والناس في مخمصة فإنه يجبر علي بيعه للناس بقيمة لمثل . "الحسبة في الإسلام ص١٤" .

يكره المحتكرين على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس إليه، مثل من عنده طعام لا يحتاج إليه والناس في مخمصة، أو سلاح لا يحتاج إليه والناس يحتاجون إليه للجهاد، أو غير ذلك، فإن من اضطر إلى إطعام غيره أخذه منه بغير اختياره بقيمة المثل، ولو امتنع عن بيعه إلا بأكثر من سعره فأخذه منه بما طلب لم تجب عليه إلا قيمة مثله"([1]) .

جواز تحديد الأسعار عند الإضرار بالناس :

التسعير هو أن تدخل الدولة في فرض الأسعار وفي تحديد مقدار الربح والأصل في المعاملات في التشريع الإسلامي أن تكون حرة، أي لا يجوز للدولة أن تتدخل في إدارة المتعاقدين، وهذا هو رأي الجمهور الذي استدل عليه بما رواه أنس بن مالك قال: غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا رسول الله لو سعرت لنا فقال: إن الله هو القابض الباسط الرزاق المسعر وإني لأرجو أن ألقى لله عز وجل ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال([2]) .

وهكذا يتبين لنا أنه يجوز للدولة الإسلامية بل يجب أن تتدخل في الشئون الاقتصادية فتمنع الاحتكار وتبيع الأموال المحتكرة بثمن المثل رغما عن أصحابها وتقوم بتحديد الأسعار إذا أساء التجار في معاملاتهم للناس، دفعا لأضرار التي تلحق المجتمع من جراء ترك الأسعار، مطلقة بدون تحديد، لأن مصلحة الجماعة

([1]) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ص٢٨٤ .

([2]) رواه الخمسة إلا النسائي وقال الترمذي حديث حسن صحيح انظر: نيل الأوطار ٢٣٢/٥ والمغني لابن قامة ١٩٥/٤ .

مقدمة على مصلحة الأفراد، وإن النصوص التـــي تمنـــع التـــسعير معللة بألا تؤدي حرية الأسعار إلى الإضرار بالناس، فإذا أدت تلك الحرية إلى الإضرار بالناس فعندئذ لا خـــلاف بـــين العلمـــاء فـــي ضرورة التسعير .

المبحث الثالث

مسئولية الدولة عن تحقيق الضمان الاجتماعي في المجتمع

لا يكتفي التشريع الإسلامي من الدولة بأن تقف موقفاً سلبياً أمام المشاكل الاجتماعية، بل يطالبها بأن تساهم مساهمة إيجابية في حل هذه المشاكل([1]) .

فالمجتمع لا يخلوا من فقراء، وقد حاول التشريع الإسلامي أن يسد حاجة الفقراء بجميع أنواعهم، فشرع لذلك النظم الكفيلة بالقضاء على هذه الظاهرة المرضية في المجتمع وهي الفقر ومن ثم فرض حقوقاً كثيرة، وجهها للقضاء على المشكلة ولكن هل تكتفي الدول لهذا الموقف السلبي لتفرض هذه الحقوق، ثم تقف مكتوفة الأيدي أمام الفقراء لتقول لهم: قد شرعت لكم حقوقاً ثم تتركهم يتضررون من الجوع .

الجواب: لا فالدولة الإسلامية تعتبر بالرغم من جميع الواجبات المالية المفروضة للفقراء مسئولية كلية وجزئية عن الفقراء والأرامل والعجزة وغيرهم ممن لا يقدرون على كفاية أنفسهم، ويحق لكل فقير أن يطالب الدولة بالإنفاق عليه إذا لم يكن هناك من ينفق عليه، وهذه المسئولية تجعل الدولة مسئولة عن جميع أفراد المجتمع، لأن الإسلام لا يعترف بمشكلة الفقر كأمر واقع، لذلك أوجد لها الحلول الكفيلة بالقضاء عليها .

([1]) الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي د/ محمد فاروق النبهان طبعة دار الفكر ١٩٧٠ .ص ١٧٥ وما بعدها .

ولو تتبعنا التاريخ الإسلامي لوجـدنا أن الدولـة الإسـلامية كانت تنفق على الفقراء والعجزة الأرامل وغيرهم من بيت المال .

وكانت مسئولية الدولة عن الفقراء الذين لا يجدون من ينفق عليهم طبيعة ويؤكد هذا حادث جرى في مصر عام ١٩٢٢ عنـدما تقدم أحد الفقراء إلى إحدى المحاكم الشرعية يطلب منها الحكم على الدولة بأن تنفق عليه، لأنه عاجز عن الكسب، فحكمت له المحكمة بذلك، ثم منعت وزارة العدل المحاكم من سماع مثل هذه الـدعوى، وقد علق الشيخ محمد أبو زهرة على المنشور الذي أصدرته وزارة العدل بمنع سماع مثل هذه الدعوى بقوله:

"لهذا أرى أن منشور وزارة العدل ضعيف في اعتماده على الفقه، وإن الفقه على نقيضه، ولا يصح للقضاة أن يتقيدوا بـه لأن الفقير العاجز حق له مقرر ثابت ملزم للإمام، وأي فقير لـه ذلـك، لأن الفرض أن بيت المال يتسع لكل الفقراء"([1]) .

وتعرض الفقهاء لحق الفقراء في بيت المال حين لا يجـدون من ينفق عليهم وذكر الكاساني ذلك في بدائعه عندما تحـدث عـن مصارف بيت المال فقال:

"وأما النوع الرابع فيصرف إلى دواء الفقـراء والمرضـى وعلاجهم، وإلى أكفان الذين لا مال لهم، وإلى نفقة اللقـيط، وإلـى نفقة من هو عاجز عن الكسب وليس له من تجب عليه نفقته، ونحو ذلك، وعلى الإمام صرف هذه الحقوق إلى مستحقيها"([2]) .

([1]) انظر تفصيل ذلك في الأحوال الشخصية للشيخ محمد أبو زهرة ص٤٦١ – ٤٦٤ .

([2]) بدائع الصنائع ٩٦/٢ .

وهكذا يتبين لنا أنه لا خلاف بين الفقهاء في مسئولية الدولة عن الفقراء، وكتب الفقه مليئة بالأدلة والشواهد التي تؤكد هذه المسئولية .

وكان الإسلام حريصاً على أن يحقق للمجتمع الإسلامي المستوى الجيد الذي يكفل لأفراد هذا المجتمع كفايتهم، وهذه الكفاية لا تقتصر على الطعام والشراب، بل غايتها ان تحقق الرفاهية للناس جميعاً، ونستدل على هذا بما رواه الليث بن سعد أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى ولاته: "أن اقضوا عن الغارمين، فكتب إليه: إنا لا نجد الرجل له المسكن والخادم والفرس والأثاث فكتب عمر: إنه لابد للمرء المسلم من مسكن يسكنه، وخادم يكفيه مهنته، وفرس يجاهد عليه عدوه، ومن أن يكون له الأثاث في بيته، نعم فاقضوا عنه فإنه غارم" قال أبو عبيد أفلا ترى عمر أنه اشترط في هذه ما يكون فيه الكفاف الذي لا غناء عنه فأرخص فيه، ولم يجعل له ما وراء ذلك([1]) .

وقد أعلن النبي صلى لله عليه وسلم بصراحة مسئولية الدولة عن الفقراء والعجزة روى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "من ترك كالاً فإلينا، ومن ترك مالاً فلورثته"

وروى المقداد بن معد يكرب الكندي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من ترك مالاً فلورثته، ومن ترك كالاً فإلى الله" .

([1]) الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلامص٥٥٦ .

ثم فرض عمر بن الخطاب رضي الله عنه عطاء لكل مولود يولد في الإسلام سواء كان فقيراً أو غنياً، وكان قبل ذلك لا يفرض إلا للأطفال المقطومين فأصبح الناس يتعجلون فطام أولادهم لينالوا العطاء فأمر مناديا ينادي بألا تعجلوا أولادكم عن الفطام فإنا نفرض لكل مولود في الإسلام، وكتب بذلك إلى الآفاق .

وروى عثمان بن عفان أن امرأة كانت تدخل عليهم ففقدوها يوما فقال لأهله: مالي لا أرى فلانة، فقالت امرأته: يا أمير المؤمنين ولدت الليلة غلاماً، فأرسل إليها خمسين درهما وشقيقة سنيلانية (ثوباً فضفاضاً) وقال لها هذا عطاء ابنك وهذه كسوته، فإذا مرت به سنة رفعناه إلى مائة([1]) .

وهذا هو قانون التعويض العائلي الذي نعرفه الآن في بعض البلاد، ولا شك أن الإسلام كان طبقه منذ ذلك الفجر البعيد .

ولا ينسى الإسلام الأرامل من النساء اللاتي يموت أزواجهن ولا يتركون لهن مالا يعيشن به، وكثيراً ما يكون لديهن أطفال رضع يعيشون على الحليب، روى عمر بن الخطاب قبل أن يطعن بثلاثة أيام وعنده حذيفة وعثمان بن حنيف وكان قد استعمل حذيفة على ما سقت دجلة، واستعمل عثمان على ما سقى الفرات، فقال: لعلكما كلفتما أهل عملكما مالا يطيقون، فقال حذيفة: لقد تركت فضلاً، وقال عثمان: لقد تركت الضعف، ولو شئت لأخذته، قال

([1])انظر: الأموال لابن سلام ٢٣٧ .

فقال عمر: أما والله لئن بقيت لأرامل أهـل العـراق لأدعـنهم لا يفتقرون إلى أمير بعدي([1]) .

وروى بعض الصحابة أنهم كانوا يعطون الرهبان من صدقة الفطر روى أبو يوسف أن عمر بن الخطاب مر على شيخ يهـودي يسأل فذهب به إلى منزله فأعطاه ثم أمر خـازن بيـت المـال أن يجري عليه من الصدقة ووضع عنه الجزية([2]) .

وجاء في كتاب خالد بن الوليد لمصالح أهل الحيرة: وجعلت لهم أي شيخ ضعيف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات، طرحـت جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين وعياله، ما أقام بدار الهجـرة ودار الإسلام .

ولو أسر العدو بعض أهل الذمة فيجب على الدولة الإسلامية أن تفيدهم، ويبقوا على ذمتهم، قال الليث عنهم: أرى أن يفدوهم من بيت مال المسلمين ويقروا على ذمتهم. وسئل الشعبي عن امرأة من أهل الذمة سباها العدو فصارت لرجل من المسلمين في سهمه قال: أرى أن ترد عهدها وذمتها([3]) .

وأما الغارمون فهم الذين يدخلون في الصلح بـين قبيلتـين ويدفعون ديات القتلى، وقد فرض لهم الإسلام حقاً في بيت المـال، تشجيعاً لهم على عمل الخير، لأن هذا المال الذي يدفعونه قد يـأتي

([1])انظر: الخراج ليحيى بمن آدم ص ٧٦

([2])انظر: الأموال لابن سلام ٦١٣ .

([3]) انظر: الأموال لابن سلام ١٢٧ .

على جميع مالهم، ولذلك يجب على الدولة أن تساعدهم وتدفع عنهم هذا المال .

وروى قبيصة بن المخارق الهلالي قال: أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في حمالة والحمالة هي ما يتحمله الإنسان عن غيره من دية أو غرامة مثل أن يقع حرب بين فريقين تسفك فيها الدماء فيدخل بينهم رجل يتحمل ديات القتلى، فيصلح ذات البين، فقال أقم حتى تأتينا الصدقة، فإما أن نعينك عليها، وإما أن نحملها عنك، فعن المسألة لا تحل إلا لثلاثة: رجل تحمل بحمالة بين قوم فيسأل حتى يؤدها ثم يمسك، ورجل أصابته جائحة فاجتاحت ماله فيسأله حتى يصيب قواما من عيش أو سدد من عيش ثم يمسك، ورجل أصابته فاقة حتى يشهد له ثلاثة من ذوى الحجى من قومه أن قد أصابته فاقة وإن قال حلت له المسألة فيسأل حتى يصيب قواما من عيش أو سداد من عيش ثم يمسك، وما سوى ذلك من المسائل سحت يأكله صاحبه يا قبيصة سحتا([1])، وروى الأوزاعي عن يحيى بن أبي كثير أن رجل أتى عمر فسأله فقال: "إن كنت تسأل في دم مفظع أو غرم موجع أو فقر مقدع فقد وجب حقك، وإلا فلا حق لك، قال: ثم أتى الحسن بن علي فقال له مثل ذلك([2]).

وروى أبو هريرة قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم: يؤتى بالميت عليه الدين فيقول: هل ترك لدينه وفاء، فإنه أحدث أنه ترك لدينه وفاء صلى عليه، وإلا قال: صلوا على صاحبكم قال:

([1])انظر: الأموال لابن سلام ٢٣ .

([2])انظر: الأموال لابن سلام ٥٤٨ .

فلما فتح الله عليه الفتوح قال: أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم فمن توفى وعليه دين فعلي قضاؤه، ومن ترك مالاً فلورثته .

وروى عن أنس بن مالك أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من مات وترك ديناً فدينه إلى الله ورسوله، ومن مات وترك شيئاً فهو لورثته، قال أبو عبيد في ذلك بأن حكم النبي في الديون يختلف عن حكمه فيها بعد الفتوح، وأنه قد ألزم نفسه قضاءها عن المؤمنين عامة، وقال أيضاً بأنه يؤخذ من فعله وفاء الديون لأنه الناسخ، فإذا رأى لهم حقاً بعد الموت فهو في الحياة أحرى أن يسري([1]) .

وروى سهيل بن أبي صالح عن رجل من الأنصار قال كتب عمر بن عبد الله العزيز إلى عبد الحميد بن عبد الرحمن وهو بالعراق أن أخرج للناس أعطياتهم فكتب إليه عبد الحميد أني قد أخرجت للناس أعطياتهم، وقد بقى في بيت المال مال، فكتب إليه: أني قد قضيت عنهم وبقي في بيت مال المسلمين مال، فكتب إليه: أن انظر كل بكر ليس له مال فشاء أن تزوجه فزوجه وأصدق عليه، فكتب إليه أني قد زوجت كل من وجدت، وقد بقى في بيت مال المسلمين مال، فكتب إليه بعد مخرج هذا أن انظر من كانت عليه جزية فضعف عن أرضه فأسلفه ما يقوى به على عمل أرضه، فإنا لا نريدهم لعام ولا لعامين"([2]) .

([1]) انظر: الأموال لابن سلام ٢٢١ .

([2])انظر: الأموال لابن سلام ص٢٥١ .

وهذا الذي نراه هو ما وصلت إليه حالة المجتمع الإسلامي في القرن الأول، فالدولة تقوم بوفاء الديون عن المدينين، ثم تقوم بتزويج الشباب وتدفع لهم نفقات الزواج ثم تقوم بتمويل المشاريع الزراعية، وهذه الأعمال التي تقوم بها الدولة الإسلامية لم تقم بها أية دولة أخرى لا في الماضي ولا في الحاضر، ولا اعتقد أنه يمكن لدولة من الدول في المستقبل أن تقوم بذلك، وأن هذا هو منتهى ما وصل إليه الرقي الاجتماعي، خصوصاً حينما تقوم الدولة بمساعدة الشباب على الزواج فتدفع لهم المهور وسائر النفقات .

ولا يهمنا العمل في حد ذاته، وإنما هو دليل مادي على ما وصلت إليه حالة المجتمع الإسلامي في تلك العصور السحيقة، وإن مساعدة الشباب على الزواج ووفاء الدين عن الموت عمل لا يمكن أن تلجأ إليه الدولة إلا بعد أن تكون قد قضت على مشكلة الفقر في المجتمع، وهي نتيجة لا يصل إليها المجتمع إلا بصعوبة .

ولم تكتف الدولة بذلك بل قامت بتشجيع الزراعة، وإعطاء المزارعين أموالا يقومون بها على زراعة أرضهم، وكثيراً ما كان عمر بن عبد العزيز يمنح المزارعين الأرض ليقوموا بزراعتها والاستفادة منها حتى لا تبقى بدون زراعة، وهذا ما نراه في رواية أبي عبيد بن الحكم عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب إلى أحد ولاته: "انظر ما قبلك من الأرض الصافية فأعطها بالمزارعة بالنصف، وما لم تزرع فأعطها بالثلث، فإن لم تزرع فأعطها حتى

تبلغ العشر، فإن لم تزرع فامنحها، فإن لم تزرع فأنفق عليها من بيت مال المسلمين ولا تبتزن قبلك أرضاً"([1])

ولا تكتفي الدولة الإسلامية بإعطاء الفقراء والعجزة واليتامى والأرامل وغيرهم، بل تقوم بتوزيع الأموال التي في بيت المال على جميع المسلمين دون تفريق بينهم فتفرض لكل واحد منهم عطاء معيناً من الأموال والطعام .

روى الحسن بن محمد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يقبل مالا عنده ولا ببيته، وعلق أبو عبيد القاسم بن سلام على ذلك بأنه إذا جاءه غدوة لم ينتصف النهار حتى يقسمه، وإذا جاءه عشية لم يبت حتى يقسمه([2]) .

وروى أبو هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لو كان عندي مثل أحد ذهبا لسرني ألا تمر بي ثالثة وعندي منه شيء إلا شيئاً أرصده لدي يكون علي([3]) .

وكان ولاة المسلمين يعتقدون أن الأموال التي لديهم هي حق لجميع المسلمين، وقد استمد عمر بن الخطاب هذا الحكم من القرآن واعتبر أن أموال الفيء هي ملك لجميع المسلمين، ولذلك رفض تقسيم أراضي المسلمين أراضي العنوة بين الفاتحين، وتركها في أيدي أصحابها، وضرب عليها الخراج ليكون فيئاً دائما، يوزع بين المسلمين([4]) .

([1]) انظر: الخراج ليحيى بن آدم ص٦٣ .

([2]) انظر الأموال لابن سلام ٢٤٨ .

([3])انظر الأموال لابن سلام ٤٨٩ .

([4]) انظر تفصيل ذلك الخراج ليحيى بن آدم القرشي، صـ٨٤ ، والخراج لأبي يوسف صـ٣٢ ، وتفسير القرطبي ٥/٨ .

وروى زيد بن أسلم عن أبيه قال عمر: "ما أحد من المسلمين إلا له في هذا المال حق أعطيه أو أمنعه"([1]) .

ودخل علي والعباس على عمر بن الخطاب وهما يختصمان فذكر لهما الأموال ثم قرأ هذه الآية {ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى}، {للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم . . والذين تبوءو الدار والإيمان من قبلهم . . والذين جاءوا من بعدهم} قال: فاستوعبت هذه الآية الناس، فلم يبق أحد من المسلمين إلا له حق فيها، أو قال حظ، إلا بعض من تملكون من أرقائكم، فإن عشت إن شاء الله ليؤتين كل مسلم حقه، أو قال حظه، حتى يأتي الراعي بسر و حمير لم يعرق فيه جبينه قال أبو عبيدة : "فهذه آية الفيء فرأى عمر أن الآية محيطة بالمسلمبن، وأنه ليس منهم أحد يخلو من أن يكون له فيها نصيب([2]) .

ولم يكن عمر يهتم بكمية المال الموجودة لديه بل كان يقسمها بين الناس، فينظر في بيت المال فإذا وجد فيه فضلاً دعا الناس، وأعطاهم هذا الفضل روى زهير بن حبان قال: سمعت ابن عباس يقول: دعاني عمر فإذا حصير بين يديه من الذهب منثوراً نثر الحساء، فقال ابن عباس أتدري ما الحثا، فذكر التبن فقال: هلم فاقسم بين قومك، فالله أعلم حيث حبس هذا نبيه صلى اتلله عليه وسلم وعن أبي بكر وأعطانيه الخير أرد بذلك أمن الشر؟ قال: فأكبت أقسم فسمعت البكاء فإذا هو يبكي ويقول في بكائه: كلا

([1]) انظر: نفس المصادر السابقة .

([2]) انظر: الأموال لابن سلام ص٢١٣ – ٢١٤ ، زانظر ص١٥ من نفس المصدر .

والذي بعثه بالحق ما حبس هذا عن نبيه وأبي بكرؤ إرادة الشر بها وأعطاه عمر إرادة الخير به([1]) .

وروى عطية بن قيس قال: خطبنا معاوية فقال:

إن بيت مالكم فضلاً عن أعطيتكم وأنا قاسم بينكم، وإلا فلا عتيبة علينا فيه، فإنه ليس بمالنا، إنما هو فيء الله الذي أفاءه عليكم([2]) .

ولم كثرت الأعمال في عهد عمر بن الخطاب، وأصبحت الجباية دورية تأتي إلى بيت المال بانتظام دون خوف انقطاع، قام عمر بإنشاء الدواوين التي كتب فيها أسماء المسلمين وقدر عطاؤهم، روى حارثة بن المضرب أن عمر أمر بجريب من طعام فعجن ثم خبز ثم ثرد بزيت ثم دعا عليه ثلاثين رجلاً فأكلوا منه غذاءهم حتى أصدرهم، ثم فعل بالعشاء مثل ذلك وقال يكفي الرجل جريبان كل شهر، فكان يرزق الناس المرأة والرجل والمملوك جريبين كل شهر، وروى عبد الله بن أبا قيس أن عمر صعد فحمد الله ثم قال:

"إنا أجرينا لكم أعطياتكم وأرزاقكم في كل شهر، وفي يديه المدى والقسط قال، ثم حركهما ففعل الله به كذا وكذا قال فدعا عليه.

وهكذا نلاحظ أن الضمان الجماعي في التشريع الإسلامي لم يكن مقصوراً على المحتاجين، بل كان يشمل جميع أفراد المجتمع لأن الدولة تبدأ أولا بإعطاء الفقراء والمحتاجين، فإذا لم يبق محتاج ولا فقير فعندئذ يجب على الدولة أن توزع الأموال التي لديها على

([1]) انظر: الأموال لابن سلام ص٢٥٠ .

([2]) انظر: الأموال لابن سلام ص٢٥١ .

الناس لترفع مستواهم المادي، لأن الدولة ليست إلا أداة تنفيذ لخدمة الناس، ووظيفتها هي إيصال الحقوق إلى أصحابها، ولذلك لا يجوز للحاكم المسلم أن يبقى أموالاً في خزينة الدولة، لأنها أموال الناس، وقد لاحظنا أو الولاة كانوا يجمعون الناس كلما وردت إليهم الأموال فيوزعونها عليهم، دون أن يبقوا لأنفسهم إلا ما يكفيهم لحياة مماثلة لحياة الناس .

وهذا لا شك مثل رائع من الأمثلة الكثيرة التي يضربها التشريع الإسلامي في فطرته إلى الفرد ونظرته إلى الدولة ونظرته إلى الحاكم فالفرد هو المالك لجميع الأموال، وهو صاحب الحق فيها، والدولة هي التي تسهر على سعادة هذا الفرد، والحاكم هو الشخص الذي يقوم بحماية الفرد وخدمته، دون أن تكون له أية ميزة مادية عن بقية الناس، ويتناول هذا الحاكم من بيت المال الذي هو ملك لجميع الناس ما يكفيه الحياة العادية لأنه حبس نفسه لخدمتهم، ومن حبس نفسه لخدمة شيء فيجب أن تكون نفقته على هذا من حبس نفسه لأجلهم .

وهذا يستدعي البحث عن مسئولية الولاة في حفظ الأموال العامة .

المبحث الرابع

مسئولية الولاة عن حفظ الأموال العامة

تعتبر وظيفة الوالي في التشريع الإسلامي وظيفة تكليفية أكثر منها وظيفة تشريفية، ولا يحق لولي الأمر أن يتصرف في الأموال الموجودة لديه في بيت المال إلا وفق ما تقضيه مصلحة الأمة، ويجوز له أن يتقاضى منه فيجوز له أن يتناول من أموالها ما يكفيه، دون أن يكون له الحق في البذخ والترف .

وكان الخلفاء الأولون يسيرون وفق هذه القاعدة قال رجل لعمر بن الخطاب: يا أمير المؤمنين لو وسعت على نفسك في النفقة من مال الله تعالى فقال له عمر: أتدري ما مثلي ومثل هؤلاء؟ كمثل قوم كانوا في سفر فجمعوا منهم مالاً وسلموه إلى واحد ينفقه عليهم، فهل يحل لذلك الرجل أن يستأثر عنهم من أمولهم"([1]) .

ولما رأى ولاة الأقاليم الخلفاء يسيرون وفق هذا الطريق ساروا عليه وأصبح الواحد منهم يبعث الأموال الكثيرة إلى الخليفة دون أن يخطر بباله أن يأخذ منها شيئاً لنفسه، ويروى أن عمر بن الخطاب لما رأى الأموال الكثيرة المنقولة من الأقاليم بين يديه قال: إن قوماً أدوا الأمانة في هذا لأمناء، فقال له بعض الحاضرين: إنك أديت الأمانة إلى الله تعالى فأدوا إليك الأمانة، لو رتعت لرتعوا([2]).

وقد ضرب هؤلاء الخلفاء أمثلة رائعة في سمو النفس حينما عفوا عن أموال بيت المال، حتى أن أحدهم كان يفضل أن يستلف

([1]) انظر السياسة الشرعية لابن تيمية صـ٢٩ .

([2]) انظر: السياسة الشرعية لابن تيمية صـ٣٠

من صديقه ولا يستلف من بيت المال، خوفاً من أن يموت قبل الوفاء فلا ترد الأموال إلى مكانها .

روى الأعمش عن إبراهيم قال: أرسل عمر إلى عبد الرحمن بن عوف يستلفه أربعمائة درهم، فقال عبد الرحمن: أتستلفني وعندك بيت المال، ألا تأخذ منه ثم ترده؟ فقال عمر: إني أتخوف أن يصيبني قدري، فتقول أنت وأصحابك: اتركوا هذا لأمير المؤمنين حتى يأخذ من ميزاني يوم القيامة، ولكني أتسلفك لما أعلم من شحك فإذا مت جئت فاستوفيتها من ميراثي[1] .

وكان الناس يراقبون الخليفة فإذا وجدوا ما يشتهون به من أخذه من بيت المال ذكروا ذلك له بكل صراحة، وكان يجيبهم عن سؤالهم دون أن يشعر أحد منهم بغضاضة أو ضيق .

روى الأحنف بن قيس قال:

"كنا جلوس بباب عمر فخرجت جارية فقلنا هذه سرية عمر فقالت: إنها ليست بسرية عمر إنها لا تحل لعمر، إنها من مال الله قال: فتذاكرنا بيننا ما يحل له من مال الله قال: فرقى ذلك إليه (وصل إلى علمه) فأرسل إلينا فقال: ما كنتم تذاكرون؟ فقلنا خرجت علينا جارية فقلنا هذه سرية عمر، فقالت إنها ليست بسرية عمر إنها لا تحل لعمر، إنها من مال الله، فتذاكرنا بيننا ما يحل لك من مال الله فقال: ألا أخبركم بما استحل من مال الله؟ حيلتين حلة الشتاء والقيظ، وما أحج عليه واعتمر من الظهر، وقوت أهلي كرجل من قريش ليس بأغناهم ولا أفقرهم، ثم إن أن رجل من المسلمين يصيبني ما يصيبهم[2]

---

(1) انظر: الأموال لابن سلام ص٢٦٨ .

(2) الأموال لابن سلام ص٢٦٧ .

وروى هارون بن عنترة عن أبيه قال: "دخلت على علي بالخرونق وعليه سمل قطيفة، (ثياب عتيقة) وهو يرعد فيها، فقلت يا أمير المؤمنين: إن الله تبارك وتعالى قد جعل لك ولأهل بيتك في هذا المال نصيباً، وأنمت تفعل هذا بنفسك؟ قال: فقال "إني والله ما أزرأكم شيئاً وما هي إلا قطيفتي بالتي أخرجتها من بيتي أو قال من المدينة"([1])

.

ومن الطبيعي أن الخليفة الذي يحاسب نفسه، ويعف عن بيت مال المسلمين لا يسمح لولاته أن يأخذوا من هذه الأموال ما لا حق لهم فيه، وكثيراً ما كان الخلفاء يشاطرون عمالهم أموالهم، لأن هناك شبهة أنهم جمعوها باسم الولاية، روى ابن سيرين قال:

"لما قدم أبو هريرة من البحرين قال له عمر يا عدو الله وعدو كتابه أسرقت مال الله؟ فقال لست بعدو الله ولا عدو كتابه، من عاداهما ولم أسرق مال الله قال: فمن أين اجتمعت لك عشرة آلاف درهم فقال: خيلي تناسلت، وعطائي تلاحق، وسهامي تلاحقت، فقبضها منه. قال أبو هريرة: فلما صليت الصبح استغفرت لأمير المؤمنين"([2]) .

ولما صارت الخلافة لعمر بن عبد العزيز لم يكن يكتفي بمطالبة ولاته بالأموال، فقد حبسهم عندما امتنعوا عن أدائها، حرصاً على عدم ضياعها، وروي عنه أنه استدعى عامله يزيد بن المهلب بعد أن صرفه عن ولاية خرا سان والعراق، وكان يزيد قد كتب إلي سليمان قبل وفاته بأنه قد بقى معه أموال كثيرة بعد فتح جرجان، وأنه سيجعلها إليه، فلما تولى عمر بن عبد العزيز طالب يزيد بهذه الأموال ، فقال يزيد: إنما

([1])لأموال لابن سلام ص٢٧٠ .

([2]) انظر الأموال لابن سلام ص٢٦٩ .

كتبت إليه لأسمع الناس به، وقد علمت أنه لم يكن يأخذني بشيء فقال عمر:"لا أجد في الناس به ، وقد علمت أنه لم يكن يأخذني بشيء فقال له عمر:" لا أجد في أمرك إلا أحبسك ، فاتق الله وادّ ما قبلك، فإنها حقوق المسلمين و لا يستغنى تركها " فلما لم يفعل أبقاه في الحبس حتى آخر خلافته([1]).

ولم يكن هؤلاء يحرصون على جباية الأموال، بل كانوا يطالبون زلاتهم أن ينفقوا هذه الأموال على الفقراء، لأنهم أولى بهذه الأموال من بيت المال، وروى عن جريج قال: أخبرني أن عمرو بن شعيب أخبره أن معاذ بن جبل لم يزل بالجند إذ بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن حتى مات النبي وأبو بكر، ثم قدم على عمر فرده على ما كان عليه، فبعث إليه معاذ بثلث صدقة الناس، فأنكر ذلك عمر، وقال: لم أبعثك لنأخذ من أغنياء الناس فتردها على فقرائهم قال معاذ:

" ما بعثت إليك بشيء وأنا أجد أحداً يأخذه مني، فلما كان العام الثاني بعث إليه شطر الصدقة فتراجعا بمثل ذلك، فلما كان العام الثالث بعث إليه بها كلها، فراجعه عمر بمثل ما راجعه قبل ذلك، فقال: معاذ ما وجدت أحداً يأخذ مني شيئاً"([2]) .

([1]) انظر الخراج للدكتور ضياء الدين الريس ص٢٣٤ .

([2]) انظر: الأموال لابن سلام ص٥٩٦ .

مراجع البحث

١- القرآن الكريم .

٢- صحيح البخاري .

٣- صحيح مسلم .

٤- بدائع الصنائع .

٥- رد المحتار على الدر المختار .

٦- الأشباه والنظائر لابن نجيم – دار السلام تحقيق/ محمد تامر.

٧- رسائل بن نجيم الاقتصادية – دار السلام- تحقيق د. علي جمعة ، محمد سراج .

٨- مواهب الجليل .

٩- الشرح الكبير .

١٠- المغني لابن قدامة .

١١- الأم للشافعي .

١٢- نظام التجريح والعقاب في الإسلام المستشار علي منصور مؤسسة الزهراء – المدينة المنورة .

١٣- جرائم الحدود في التشريع الإسلامي – محمد عطية راغب – مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦١م .

١٤- الحلال والحرام في الإسلام – د. يوسف القرضاوي – دار الاعتصام ١٩٧٤ .

١٥- اقتصادنا – محمد الباقر الصدر – دار التعارف للمطبوعات – بيورت ١٩٨٢ .

١٦- الاتجاه الجماعي في التشريع الإسلامي – د. محمد فـــاروق النبهان – دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر ١٩٧٠ .
١٧- قرارات في الاقتصاد الإسلامي – الناشـــر مركـــز أبحـــاث الاقتصاد الإسلامي – جامعة الملك عبد العزيز – جدة .